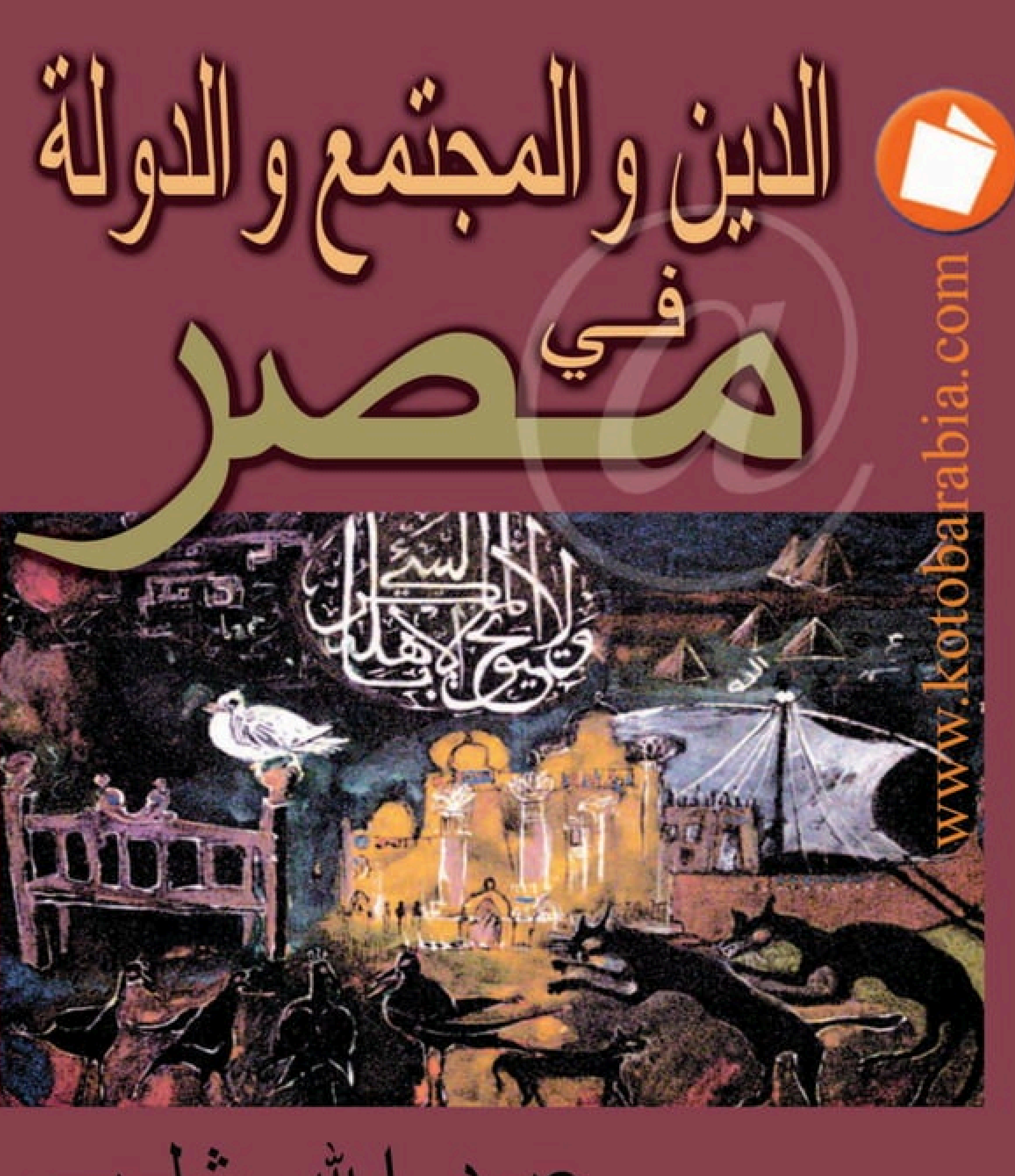
دراسة



الدين والمجتمع والدولة في مصر

عبد الله شلبي

د. عبد الله شلبى

الدين والمجتمع والدولة فى مصر

د. عبد الله شلبى

الدين والمجتمع والدولة فى مصر

فى الربع الأخير من القرن العشرين

تقديم وترجمة وتعليق

الجزء الأول

الإهداء

وإذا النفوس كانت كبارا. ضاقت فى

مرادها الأجسام

إلى الأخ والصديق والمعلم الأستاذ الدكتور السيد

الحسينى

الذى أشقانا برحيله المفاجئ والاحتجاجى......

الفهرس

" الانبعاث الإسلامى المعاصر

مقدمة :

الانبعاث المعاصر للحركات السياسية الإسلامية: نواحى الاقتراب البحثى الحذر.

من الممكن أن توصف العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الحالى بأنها سنوات تصاعد وتنامى العنف السياسى الدينى داخل المجتمعات والأديان، إذ شهدت هذه السنوات اندفاع جماعات متباينة من البشر على اختلاف أديانهم وهوياتهم الاجتماعية إلى مواجهة العالم بحركات سياسية دينية وبمشروعات مجتمعية تضفى عليها طابع القداسة، وتقيم بها ومن خلالها المفاصلة الجزئية والكلية مع ما هو محيط بها، وتهدف إلى تحطيم العالم الذى صار يعانى فى رأيها من الانفصام بين حياته ومعتقداته الدينية وتسعى إلى إعادة بناء العالم اعتمادا على النصوص الدينية لتكون الإطار الناظم والضابط لحياة الناس بكل أوجهها وعلى جميع مستوياتها.

وهذه الظاهرة لا تخص ثقافة بعينها، ولا تقتصر على مجتمع دون غيره، فمنذ مطلع السبعينات حتى اللحظة، يمكننا أن نلاحظ انبعاثا لهذه الحركات فى معظم المجتمعات

المعاصرة، وهى حركات تنكر شرعية السلطة القائمة بـزعم أنها اعتدت على سلطان الله واغتصبته، حين ادعت أحقيتهـا فى تنظيم حياة المجتمع والبشر وفقا للعقل والمصلحة وبعيدا عن شرع الله، وقد واكب إنكار شرعية السلطة القائمة فـتح الطريق لممارسة العنف المادى المبرر بدعاوى دينية والذى استهدف فى كل حالاته قلب النظم السياسية وتدميرها ليحـل محلها نظم أخرى تعتمد على رؤى مقدسة للعالم .

وبالرغم من شيوع ظاهرة انبعـاث حركـات العنـف السياسى الدينى المعاصرة، وتوجه الباحثين فى علوم النفس، والسياسة، و الاجتماع، والدين المقارن لبحثها ومحاولة فهمها وتفسيرها، إلا أن انبعاث الحركات السياسية الإسلامية وعنف الإسلاميين المواكب لها، والذى انطوى علـى جـرائم قتـل وتدمير وتخريب، قد تفرد من بين أشكال العنـف السياسـى الدينى الأخرى باستقطاب اهتمامات الباحثين والمتخصصـين وصانعى السياسة فى الجامعات، والمراكـز، والمؤسسـات البحثية العلمية والسياسية فى الغرب، وآيـة ذلـك الاهتمـام العديد من الدراسـات والأبحـاث والمقـالات والتحقيقـات والمؤتمرات التى تصدت لبحـث هـذه الظـاهرة وتحليلهـا

وتفسيرها والتنبؤ بمساراتها المستقبلية بحيث أنه كـان مـن الطبيعى خلال عقدى السبعينات والثمانينات والسنوات الأولى من العقد التاسع فى القرن الحالى أن نجد كل شهر عدة كتب وأبحاث باللغات الأوربية المختلفة تعالج هذه الظـاهرة مـن نواحى اقتراب متباينة وبحسب وجهات نظر كاتبيها ومواقفهم الفكرية والاجتماعية والسياسية، وتجدر الإشارة هنـا إلـى تشابك الأهداف البحثية والاقتصادية والعسكرية، وذلك بالنظر إلى الأهمية الاستراتيجية للمنطقة التى تفجـرت فيهـا هـذه الحركات، وتفشت فيها أعمال العنف المبرر بدعاوى دينيـة، ففى الأغلب الأعم تقف أجهزة الأمن القومى، والاستخبارات، والشركات العملاقة خلف هذه المؤسسات والجهود البحثيـة، وذلك لدعم اختراقها للمجتمعات التـى شـهدت مثـل هـذه الحركات السياسية الإسلامية وللدفاع عن مصالحها فى هـذه المجتمعات وضمان دوام هذه المصالح .

ويرى كل من نزيه الأيوبى وعلى الدين هـلال(١) أن هذا الاهتمام من قبل الغرب بالحركات السياسية الإسـلامية، والذى أصبح ملحوظا منذ أكتوبر ١٩٧٣، وهو اهتمام وصفه بأنه إعادة اكتشاف الغرب للإسلام، يمكن تبريره بالنظر إلى

عدة عوامل، يأتى فى مقدمتها أن المنطقة التى شهدت هـذا الانبعاث هى منطقة تحوى فى باطنها أكثـر المـواد الخـام الإستراتيجية فى العالم، وأعنى الـنفط عصـب الحضـارة الحديثة هذا فضلا عن الأهمية الجيوبولوتيكية للمنطقة، ومـا يعنيه هذا كله بالنسبة للغرب واهتمامه بأمن واستقرار هـذه المنطقة حفاظا على مصالحه الحيوية والاستراتيجية، وثانيـا أن انبعاث الحركات السياسية الإسـلامية كـان مصـحوبا باحتجاج عنيف وغاضب على الغـرب فلقـد تـزامن هـذا الانبعاث مع تصاعد وتائر التأثير والنفوذ الغربى بـالإطلاق والأمريكى بالتخصـيص، لأجـل إعـادة صـياغة الـنظم الاقتصادية والسياسية فى المنطقة العربية بصفة خاصة لأجل إعادة إدماجها بالكامل فى إطار النظام الرأسمالى العـالمى، وما يعنيه ذلك من ترسيخ التبعيـة شـبه الكاملـة للغـرب الرأسمالى. وقد انسحب هذا الاحتجاج الغاضـب والعنيـف ليشمل عملاء الغرب ووكلائـه المحليـين فـى العـالميين الاسلامى والعربى . والعامل الثالث، كان تفجر الثورة باسم الإسلام فى إيران حيث استطاعت الزعامات الدينيـة قيـادة حركة الثورة وإسقاط نظام الشاه وإقامة حكومـة إسـلامية،

والتأثيرات المحتملة للثورة الإيرانيـة علـى الجمهوريـات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى بالإضافة إلى قدرة الثورة إلى تحريك قطاعات من السكان الشيعة فى عدد من دول الخليج العربى مما كان يعنيه ذلك من إمكانات استلهام نموذج الثورة باسم الإسلام .

والعامل الأخير، وربما الأكثر أهميـة فـى تبريـر تصاعد اهتمام الغرب بانبعاث الحركات السياسية الإسلامية، هو أن هذه الظاهرة قد بدأت مع بداية انحسار المد القـومى العربى التحررى الذى شهده عالم العرب فـى الخمسـينات والستينات من هذا القرن، وهى الفترة التـى شـهدت بنـاء اقتصاد وطنى مستقل ومحاولات جادة من قبـل الحكومـات الوطنية للحد من التبعية الاقتصادية، وقد كان ذلك يعنى دعم الصمود فى مواجهة السيطرة والهيمنـة السياسـية للقـوى الإمبريالية، ولكن تأتى هزيمة يونيو عـام ١٩٦٧ لتعصـف بالآمال ويبدأ عهد الانكسار والجذر من جديد، وهـو العهـد الذى سيشهد ضعف الدول الوطنية، واهتراء إرادتهـا فـى مواجهة القوى الخارجية، فى الوقت الذى ستصبح فيه اكثـر شراسة فى قمع معارضيها فى الداخل، وفشـلت مخططـات

التنمية وأجهضت مساعيها لإقرار العدل الاجتماعى وتحقيق الاستقلال الوطنى، فى حـين نجحـت سياسـات الاحتـواء والهيمنة الغربية فى إعادة ترتيب الأوضاع من جديـد فـى المنطقة العربية. إن مجمل التحولات البنائية التى وقعت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، خلقت مناخا ملائما لانبعاث الحركـات السياسية الإسلامية والتى حاولت تياراتها وجماعتها أن تقدم رؤيتها الخاصة لما حدث، وتعرض فى أدبياتها وممارسـاتها ما عرف بالحل الإسلامى البديل .

ولقد ظلت الدراسة العلمية لظاهرة الانبعاث المعاصر للحركات السياسية الإسلامية وما واكبها من احداث عنـف، لحين من الوقت، حكرا على الباحثين والمفكـرين الغـربيين ووسائل الإعلام الغربية أولئك الذين وجدوا أنفسهم وبحكـم ارتباط مصالح مجتمعاتهم بالمجتمعات الإسلامية، منغمسـين وبشكل عميق فى التطورات الحادثة فى هذه المجتمعات بدءا من أواخر عام ١٩٧٣ وبداية عام ١٩٧٤، وقد حوى المنتج البحثى والإعلامى الذى جاء من قبل الغرب، بخصوص هذه الظاهرة على العديد التعبيرات التى تصف ما حدث ويحـدث فى العالم الإسلامى بأنـه الانفجـار الإسـلامى Islamic

والإعصار التاريخى لإسلام المناضـل The Explosion Historic Whirlwind of Militant Islam والإسلام إيديولوجيا الشهادة Ideology of Martyrdom وهـلال الأزمات Crescent Crisis وخطر الإسـلام والمسـلمين الزاحف وإرهابهم الذى صار يهدد أوربا مـن جديـد، كمـا شاعت تعبيرات الإحياء والانبعـاث . وتعبيـرات أخـرى متنوعة تندرج تحت قاموس التعليقات الغربيـة المعاصـرة بخصوص الإسلام (٢)

والسمة المميزة لغالبية المنـتج البحثـى والإعلامـى الغربى هو رؤيته، وكما ذكرنـا سـلفا، لظـاهرة انبعـاث الحركات السياسية الإسلامية من زاويـة تأثيرهـا المضـاد والمعارض للغرب ومصالحه. ومـن ثـم انطـوت بعـض الكتابات والتعليقات الغربية على العديد من المقـولات التـى تعد فى جانب منها نفيا لكثير من الاعتبـارات الموضـوعية الخاصة بواقع وتاريخ المجتمعات الإسلامية. فهـى تـروج لأوهام خطر الإسلام الزاحف، وتتجاهل حقيقـة المشـكلات التى تعانى منها المجتمعات الإسلامية فى الداخل والخـارج

والتى تتراوح ما بين الأزمة المجتمعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الهيمنة والاختراق الغربى الإمبريالى .

أما الكتابات العربيـة بخصـوص ظـاهرة انبعـاث الحركات السياسية الإسلامية وما واكبها من إحـداث عنـف مادى، فقد كانت فى بدايتها محض كتابات انطباعية ومعمـة وذات طابع دعائى، تروج للظاهرة أو تحاربها اعتمادا علـى المعالجات الصحفية التى مالت إلـى الإثـارة فـى أحيـان وكثيرة، ابتعدت عن الموضوعية والطابع العلمى الرصـين. وكان ذلك الأمر مردودا إلى عزوف، وربما خوف، المفكرين والباحثين العرب عن الدراسة العلمية للظاهرة بحكـم أنهـا تنطوى على اكثر المحرمات التى درج البحث العلمى العربى على عدم الاقتراب منها، وأعنـى هذـا السياسـة والـدين والجنس، ولم يبدأ إقبال الباحثين العرب على تناول ظـاهرة انبعاث الحركات السياسية الإسلامية إلا مع نهاية السـبعينات ومطلع الثمانينات من القرن الحالى. ويمكن التـأريخ لبدايـة البحوث والدراسات السوسيولوجية الحقلية للعناصر والكوادر المنخرطة فى تنظيمات العنف الإسلامى، بالبحث الذى أجراه سعد الدين إبراهيم (٣) عن الجماعات الإسلامية المناضلة فى

مصر، والذى نشر عام ١٩٨٠، وبعدها تتابعـت الدراسـات والبحوث والكتابات العربية فى مجالات السياسة والاجتمـاع وعلم النفس بخصوص هذه الظاهرة .

وتكشف متابعة المنتج البحثى العلمى فى مصر حـول ظاهرة حركات العنف السياسـية الإسـلامية حتـى أوائـل التسعينات من هذا القرن من عزوف الباحثين السوسيولوجيين فى البداية عن تناول هذه الظاهرة وما واكبها مـن أحـداث وممارسات عنف، وذلك فى مقابل عكـوف البـاحثين فـى مجالات السياسة وعلم النفس على تناولها بالبحث والدراسة، وأية ذلك العزوف من قبل السوسيولوجيين أننا لا نجد حتـى قرب نهاية الثمانينات من بين المنتج العلمى السوسـيولوجى المقدم للحصول على درجات علمية، عملا علميا قد أنصرف بكليته وبشكل مباشر لبحث الظاهرة فـى شـمولها وكليتهـا وتركيبها، اللهم إلا بعض الأعمال التى تناولت فـى سـياقها تجديد الدور السياسى للإسلام من قبل أجهزة الدولة الرسمية، كما جاء فى دراسة رباب الحسـينى عـام ١٩٨٧ (٤)، أو دراسة أحد الجماعات السياسية الإسلامية التى تمثـل تيـارا فاعلا نشطا داخل الحركة السياسية الإسلامية فـى المجتمـع

المصرى كدراسة (نعمة الله جنينة) لتنظيم الجهاد والبـديل الإسلامى فى مصر عام ١٩٨٥(٥). وبعدها تتابعت البحوث السوسيولوجية التى اعتمدت على الدراسات الحقلية لأعضاء تنظيمات العنف الإسـلامى، وعلـى تحليـل مشـروعاتها المجتمعية على نحو ما جاء فى أدبياتها السرية، إلا أن هـذا المنتج البحثى السوسيولوجى جاء معظمه فى السنوات الأولى من التسعينات.(٦)

أما البحوث المصرية فى مجال السياسـة بخصـوص انبعاث الحركات السياسة الإسلامية، فقد اهتمت فى البدايـة ببحث موقف التيارات الإسلامية السياسية المعاصـرة مـن بعض القضايا السياسية كقضية الصراع العربى الإسـرائيلى (كبحث " أحلام السعد فرهود ") عن التيار الدينى والسياسـة المصرية تجاه إسرائيل (٧)، وبحث (نفين عبد المنعم سعد) عن التيارات الدينية فى مصر وقضية الأقليـات (٨). أمـا البحث الذى قدمه (رفعت سيد أحمد) فقد سعى إلى تجـاوز التناول الجزئى والمحلى للظاهرة، وحاول أن يقـدم تحلـيلا مقارنا فى سياق تاريخى لحركة الإحياء الإسلامى المعاصرة، وذلك ببحث حالتى مصر وإيران خلال الفتـرة مـن عـام

١٩٧٠ إلى عام ١٩٨١(٩). وفى عام١٩٩٩٢ قدم (حسنين توفيق إبراهيم) دراسة علمية رصينة حول ظاهرة العنـف بالإطلاق والعنف السياسى بالتخصيص فى الـنظم العربيـة خلال الفترة من ١٩٧١ إلى عام ١٩٨٥.

وقد سعت الدراسة إلى استطلاع أبعاد الظاهرة اعتمادا على رصد وقائع العنف السياسى وتحليلها، وقياس العلاقات الارتباطية بين العنف السياسى وعدد من المتغيرات المفسرة له(١٠).

وفى مجال علم النفس سعت البحوث والدراسات التـى قدمت للحصول درجات علمية إلى بحث العلاقة بين التطرف والاعتدال فى الاتجاهات الدينية وبعض سمات الشخصية فى سياق مقارن بين والريف والحضر، كما اتجهت دراسـات أ خرى إلى البحث فى جذور التعصب والتطرف والعنف لدى الشباب والعوامل الدافعة للتمرد علـى السـلطة، واعتمـدت بعض هذه الدراسات على إخضاع أفراد جماعـات العنـف المودعين فى السجون للبحوث النفسية الحقلية(١١).

وإذا انتقلنا إلى المنتج العلمـى بخصـوص ظـاهرة الحركات السياسية الإسلامية وما واكبها من وقـائع عنـف

تفشت فى حياتنا المعاصرة، من غيـر الأبحـاث المقدمـة للحصول على درجات علمية فسـوف نجـد بدايـة بحـث الحركات الدينية المتطرفة الـذى أجـراه المركـز القـومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى عام ١٩٨٢ (١٢).

والذى ساهم فيه متخصصون فـى علـوم السياسـة والاقتصاد والاجتماع والتـاريخ والـنفس، وقـد انصـرفت الأعمال المقدمة من خلال هذا البحث إلى محاولة بيان مدى صحة الفكر الذى تطرحه الجماعات السياسية الإسلامية التى وصفت بالتطرف، ومعنى ومدى إمكانية تطبيـق الشـريعة الإسلامية، ثم تحديد العوامل الى تعد مسؤولة عن ظهور هذه الجماعات، وأخيرا التوجيهـات المقترحـة لمواجهـة هـذه الظاهرة المرضية والمؤثمة مـن وجهـة النظـر الرسـمية والمشرفة على البحث .

ولقد حاول مركز الدراسات الاستراتيجية التابع لوزارة لدفاع المصرية ومن خلال فريق من الباحثين فـى السياسـة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والدين ان يكشف عن الخطر الذى يتهدد الأمن القومى المصرى والعربى من جـراء مـا أطلق عليه ظاهرة التطرف الدينى وذلك عبر البحـث الـذى

أجراه هذا المركز بخوص هذه الظاهرة (١٣). ويضاف إليه هذه الأعمال التى ذكرتها العديد من البحوث والدراسات التى قدمت إلى مؤتمرات علمية أو كمقالات منشورة فى الدوريات والصحف لمصرية والعربية أو كتب منشورة سنعرض لهـا ونحن بصدد مناقشة المداخل لنظرية التى اعتمدتها البحـوث والدراسات السابقة وما انتهت إليه بشـأن تعليـل الظـاهرة وتأويلها .

يبقى فى نهاية عرض موقـف البحـوث والدراسـات السابقة بشأن نواحى اقترابها من ظـاهرة العنـف الـدينى وجماعاته، الإشارة إلى أن هذه البحوث والدراسـات علـى تنوعها وتباينها قد انصرفت فى معظمها وبشكل أساسى إلى بحث ظروف نشأة وتكون وتطور جماعات العنف الإسلامى، والأسباب الدافعة إلى تفاقم حدة العنف والهوية الاجتماعيـة الطبقية لأعضاء الجماعـات، وتصـوراتهم والمشـروعات المجتمعية التى يحملونهـا بخصـوص المجتمـع والدولـة المسلمين، والبنية التنظيمية لجماعات العنف، ومصادر تمويل عملياتها وممارساتها العنيفة. ولكن هذه البحوث والدراسـات تجاهلت فى معظمها أيضا وبشكل لافت للنظـر، الطـرفين

الآخرين فى سياق عمليات ووقائع العنف المادى الذى تفشى فى مجتمعنا فى السنوات الأخيرة، واعنى بالتحديد القـائمين بضبط العنف ومنعه ومواجهة جماعاته وأقصد هنـا وعلـى وجه التحديد ممثلى السلطة المدنية من قوات الأمن والشرطة الممارسين لعنف الدولة المشـروع فـى مواجهـة العنـف المحجوب عن الشرعية أو غير المشروع والمجرم وأعنـى عنف الجماعات السياسية الإسلامية المسلحة. أننا لـم نعثـر على دراسة حتى اللحظة قد توجهت وبشكل أساسـى إلـى مناقشة سياسات الاقتلاع المـادى العنيـف التـى انتهجتهـا المؤسسات الأمنية لأساليب مواجهتها الأمنية،وهى تكاد تكون السياسات والمواجهات الوحيدة، والتى ترك جهـاز الأمـن بمفرده ليواجه بها عنف الجماعات ويتحمل وحده عبء هذه السياسات ويدفع من أرواح رجاله ثمن هذه المواجهات وذلك حتى قرب منتصف التسعينات .

والطرف الآخر الذى تجاهلته البحـوث والدراسـات السابقة فى سياق العنف هو الجمهور المشاهد لوقائع العنـف والذى سقطت بعض أفراده من أطفال ونساء ورجال ضحايا لهذه العمليات دون جريمة ارتكبوها، وأعنى بالجمهور هنـا

أفراد المجتمع المصرى على تباين انتمـاءاتهم الاجتماعيـة الطبقية و مستوياتهم التعليمية والمهنية، جانب مـنهم يشـكل المادة البشرية الخام التى تعتمدها جماعات العنف فى تكوين خلاياها وجماعاتها، ومنهم أيضا مـن يناصـر الجماعـات ويتعاطف معها و يؤيدها و يكون على استعداد لأن ينتقل فى ظل ظروف محددة، من التعاطف والتأييـد إلـى الانخـراط المباشر فى تنظيمات جماعات العنف ومن الجمهور أيضـا من يطالب بقمع هذه الجماعات وعدم التسامح معها، فى حين تؤثر الأغلبية من هذه الجماهير الصمت والجلوس فى مقاعد المتفرجين، إن ردود الفعل الجماهيرى تجاه جماعات العنف تنطوى فى الواقع على استجابات بالغة التعقيـد، تجاهلتهـا البحوث والدراسات السابقة للظاهرة، ولقـد تراوحـت ردود الأفعال هذه ما بين السلبية والإيجابية، وهو أمر مردود إلـى طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع المصـرى، وأعنى هنا الآثار بالغة السوء لعمليات التكيف الهيكلى وإعادة الاندماج فى النظام الرأسمالى والتى انعكست بشكل أساسـى على الطبقات الفقيرة والمتوسطة، وهذا التردد فـى موقـف الجماهير مردود أيضا إلى توحش جماعات العنف، وتصاعد

معدلات القتلى من رجال الأمن والمواطنين الأبرياء، وحتى أعضاء جماعات العنف أنفسهم، مما يؤذن بحرب أهلية غير معلنة كشفت عن أن المشروع الذى تحمله هـذه الجماعـات يؤذن بتقسيم المجتمع وتدميره بـل والأضـرار بالمصـالح المباشرة لكل طبقاته مما دفعهم فى النهاية إلـى مـا يشـبه الإجماع على إدانته ومقاومته .

وفى تقديرى أن دراسة مواقـف واتجاهـات هـذين الطرفين الآخرين فى سياق عمليات العنف، تكون على جانب كبير من الأهمية فيما يتعلـق برسـم سياسـات المواجهـة والمقاومة لجماعات العنف التى تهدد الـوطن، وتتـوهم أن مستقبلنا كامن فى ماضينا، وتؤذن بتفسخ الـوطن وانحلالـه على أسس دينية وطائفية، وتتخـذ طابعـا تخريبيـا هدفـه الأساسى والوحيد هو تقويض دعائم النظام الاجتماعى برمته بزعم جاهليته وكفره .

وفصول هذا الكتاب تتناول جوانب عديـدة لظـاهرة الانبعاث الإسلامى التى بدأت تباشيرها مـع بدايـة الربـع الأخير للألفية الميلادية الثانية، وقـد روعـى فـى اختيـار موضوعات الفصول أن تحقق الغرض الأساسى منـه وهـو

الإحاطة، قدر الإمكان، بتاريخية الظاهرة، وأبعادها ومكوناتها، والاحتمالات المستقبلية لتطورها. فيقدم الفصل الأول رؤية شمولية ونقدية للبحوث والدراسات التى قدمت لظاهرة الأحياء الإسلامى خلال الثمانينات، أما الفصول التالية من الفصل الثانى إلى الفصل العاشر فهى فصول تم اختيارها من مصادر إنجليزية متنوعة وترجمتها والتعليق عليها بعرض الفصل الثانى.للارتباط بين أزمة التحول الاقتصادى والسياسى والاجتماعى التى خبرها المجتمع المصرى منذ مطلع السبعينات من هذا القرن من ناحية وتفجر النزاع الدينى المسيحى / الإسلامى والإسلامى ، الإسلامى من ناحية أخرى .أما الفصل الثالث فيتناول بالتحليل أشكال الاستخدام والتوظيف السياسى للدين فى مصر وعلى وجه الخصوص خلال عهدى عبد الناصر والسادات، فى حين يناقش الفصل الرابع تاريخية وأصول ونشأة الاتجاهات المحافظة الجديدة والأصولية الإسلامية المعاصرة، ويعرض الفصل الخامس للمصادر المتنوعة للانبعاث الإسلامى ويحدد دينامياته الفاعلة وكذا مضامينه. ويناقش الفصل السادس ما إذا كانت حركات الإحياء الإسلامى

المعاصرة تعد تعبيرا عن أزمة الشرعية التى تخبرها نظـم الحكم العربية منذ نهاية الستينات، أما أنها تعد أحـد أشـكال الصراع الأثنى، أم أنها محاولة للبحث عن خيارات وبـدائل إسلامية للتطور الاقتصادى والسياسى والاجتماعى. ويقـدم الفصل السابع دراسة حالة متعمقة لظاهرة الأحياء السياسـى للإسلام فى مصر أما الفصول الثامن والتاسع والعاشر فهـى تتناول على الترتيب النخب والصفوات الدينية والمعارضـة الأصولية الإسلامية، ثم محاولة لتأويـل إحيـاء التنظيمـات الإسلامية فى مصر منذ بداية السبعينات، ثم تحليل متعمـق لطبيعة الحركات الدينية السياسية الإسلامية والقبطيـة فـى المجتمع المصرى على امتداد السبعينات والثمانينـات مـن القرن الحالى .وفى ختام هذه المقدمة أود أن أتقـدم بالشـكر لكل من أسهم بشكل مباشر أو غير مباشر فى إنجـاز هـذا الكتاب. كما اتوجه بالتحية إلى الجماعة العلمية بقسـم علـم الاجتماع . بكلية الآداب جامعة عين شـمس لاتاحتهـا لـى فرصة الدراسة والبحث على امتـداد خمسـة عشـر عامـا متتالية.

إن دينى لهذه الجماعة هو أعظـم الـديون، وكلمـات الشكر لا تعادل قدر دورهم الخلاق فى بناء نهضة الـوطن القوى ورفعته ودفاعهم الصـلب عـن الحريـة الأكاديميـة المسئولة والملتزمة بقضايا الوطن وهمومه.

الفصل الأول

ظاهرة الانبعاث الإسلامى المعاصر
تحليل نقدى لبحوث ودراسات عقد الثمانينات من القرن العشرين

أولا ... المداخل النظرية المعتمدة فى تحليل وفهم ظاهرة الانبعاث الإسلامى المعاصر رؤية نقدية:-

استندت البحوث والدراسات السابقة لظاهرة انبعاث الحركات السياسية الإسلامية وما واكبها من وقائع عنف إلى مدخلين أساسين لتحيل وفهم الظاهرة. المدخل الأول، ثقافى تاريخى، واعتمد أصحابه عدة منظورات لتحليل الظاهرة أهمها منظور التحديث والمجتمع المزدوج (١٤)، ومنظور الأصالة والتغريب (١٥) ثم منظور دينى ينهض على أساس طبيعة الإسلام الخاصة كدين ينطوى على ديناميات التجديد والانبعاث الذاتى المستمر (١٦). والمدخل الثانى هو المدخل الاجتماعى السياسى وهو يركز على الظروف المجتمعية العامة فى المجتمعات التى شهدت هذه الظاهرة، وهذه الظروف شكلت بواعث قوية على ظهور الحركات السياسية

الإسلامية وبما تنطوى عليـه مـن جماعـات وتنظيمـات عنف(١٧) .

إن الدراسات التى اعتمدت المدخل التاريخى الثقـافى سعت بالدرجة الأولى إلى التأكيد على ان الانبعاث المعاصر للحركات الإسلامية السياسية يمكن أن نعثر على أسبابه ليس فى مجمل البنايـات الاجتماعيـة للمجتمعـات الإسـلامية بمستوياتها الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، وإنمـا فـى البنية الأيديولوجية فحسب، وبالتحديد فى الطريقة التى يفكـر بها المسلمون والتى تحدد ردود فعلهم تجـاه الغـرب منـذ اصطدامهم بنموذجه الحضارى، وإخفاقهم فى التوصيل إلـى صياغة مركب فكرى يجمع بين الإسـلام والوافـد الغربـى الحديث، وقد خلق هذا الأمر أزمة ومأزقـا حضـاريا دائـم الوجود والتجدد فى حياة المسلمين، يدفعهم دوما إلى الانكفاء والعودة إلى أصولهم الثقافية، والإسلام أهمها، كلما استشعروا عجزهم وخطر فقدانهم لهويتهم الحضـارية كمسـلمين فـى مواجهة هذا الوافد الغربى، ومن ثم فالعلة التى يعتمدها هـذا المدخل هى علة حضارية وليست علـة اجتماعيـة تتعلـق بالبنيان الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، حيث يتم فى هـذا

السياق استبدال مفهوم نمط الإنتاج الرأسمالى الطرفى التـابع بمفهوم الإسلام، وكذلك استبدال مفهوم نمط الإنتاج الرأسمالى المتقدم والمركزى بمفهوم الغرب بالإطلاق، وبحيث نجد فى النهاية مواجهة بين غرب يسيطر بعنف، وإسلام يقاوم لأنـه وحده هو الرد على الغرب المتآمر على الإسلام ونموذجـه لحضارى المغاير، وما حدث فى هذه البحوث والدراسات هو تغييب ما هو اقتصادى تاريخى، وبصفة خاصة تحليل علاقة النظام الرأسمالى العالمى بأطرافه والتى من بينها المجتمعات الإسلامية فى سياق تاريخى بنائى ويتبع هذا التغيب بـالطبع الإدعاء بان انبعاث الحركات الإسلامية المعاصرة هو دليـل على وجود أزمة حضارية فى بنيـة الحضـارة الإسـلامية العربية .

لقد طرحت البحوث والدراسات التى اعتمـدت هـذا المدخل قضايا الأصالة والتغريب، والتحـديث والازدواجيـة الثقافية ودورات الانحطاط والانبعاث، باعتبارها قضايا ذات طبيعة فكرية خاصة ولا تعكس بالضرورة وضعا طبقيـا ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية، كما يتم الحديث فى هذا السياق عن خصوصيات ينفرد بها الإسلام ذاته كدين شـامل

ينطوى على إمكانات التجديد الذاتى المستمر عبر التـاريخ و بحسبانه جوهرا قائما بذاته لا علاقة له بقاعدة مادية محـددة بأنماط تاريخية محددة من الإنتاج هى القائمـة بالفعـل فـى المجتمعات الإسلامية .

ويمكن القول بأنه لما كانت التيـارات والاهتمامـات الفكرية فى عصر ما ترتبط ارتباطا وثيقا بمجمل الشـروط المادية للواقع الذى ظهرت فى سياقه فإن المـدخل الثقـافى التاريخى وإن كان يساعدنا على تفهم مـا يسـمى بالأزمـة الحضارية والمأزق الفكرى فى حياة المسـلمين، والمـرتبط بظاهرة انبعاث الحركات الإسلامية السياسية إلا انه يفشل فى بيان الشروط المادية الموضوعية التى أنتجت الظاهرة فـى مرحلة تاريخية معينة كما انه لا يساعد فى الكشف عن القوى الاجتماعية الكامنة وراء تنامى هذه الحركـات. أن المـدخل الثقافى التاريخى يعتمد منهجا مثاليا فى تحليله للظاهرة، فهو يركز على أساليب التفكير لدى المسلمين وردود أفعالهم تجاه الغرب ومكونات حياتهم الثقافية، وصراع القـيم والمعـايير ولكنه يفرغ ذلك كله من مضمونه الاجتماعى الطبقى، بل ان هذا المنهج قد يصبح فى بعض الكتابات منهجا دينيـا غيبيـا

يربط الظاهرة بشكل أساسى بالإسلام ذاته كـدين فحسـب، وحيث يتم إحالة هذا الدين إلى كل مطلق، وإعطائه الأولوية على غيره من العوامل الاجتماعية الاقتصادية وبقية مكونات البنية الأيديولوجية الأخرى .

وخلافا للمدخل الثقافى التـاريخى، يحـاول المـدخل السياسى الاجتماعى البرهنة على أن ثمـة بيئـة اجتماعيـة خاصة ذات مواصفات معنية هى التى شكلت مناخا ملائمـا لانبعاث الحركات الإسلامية السياسية وما تحويه من تيارات وجماعات وتنظيمات، وقد استندت البحوث والدراسات التـى اعتمدت هذا المدخل إلى شواهد عديدة تؤكد ان الظاهرة فـى مجملها نتاج لوضعية الأزمة المجتمعية المتعددة الأبعاد داخل المجتمعات الإسلامية التى تتسم بحـدة وتفـاقم المشـكلات الاقتصادية الاجتماعية وغياب الاستقرار السياسى ، فهزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت مسئولة عن تفجر أزمة الهوية التى أدت إلى تزايد نزعة الانكفاء إلى الماضى والعودة إلى الأصـول والإفراط فى التدين ، ثم استخدام نظم الحكم فى المجتمعـات الإسلامية للإسلام كأداة لاكتساب المشروعية المفتقدة .

أما الأزمة الاقتصادية التى تمخضت عنها عقود التنمية فى الخمسينات والستينات فقد أدت من خلال البحـث عـن نموذج مثالى للعدل والمساواة إلى تعزيز الإعجاب بالحركات الإسلامية السياسية المعاصرة حيث أعتبر احتجاجها والعنف الذى تمارسه بعض تياراتها، مظهـرا للنضـال الطبقـى ، وانتهت بعض البحوث فى ضوء هذه التصورات إلى اعتبار أن هذه الحركات هى حركات ثورية (١٨).

ويلاحظ على الدارسـات التـى اعتمـدت المـدخل السياسى الاجتماعى فى فهم انبعـاث الحركـات الإسـلامية المعاصرة ، أنها وإن كانت شخصـت لنـا أبعـاد الأزمـة المجتمعية ونواتجها ، إلا إنها لم تستطع ان تخبرنـا لمـاذا سيطرت وهيمنت نزعة العودة إلى الأصول الإسـلامية دون غيرها كرد فعل لهزائم العرب والمسلمين ، وكرد فعل للفساد الاقتصادى، وكنتيجة لاستخدم نظم الحكم فـى المجتمعـات الإسلامية للدين فى المناورة السياسية ، سـواء مـن اجـل اكتسـاب المشـروعية أو كأسـلوب لتحريـف الصـراع الاجتماعى المحتمل تفجره بفعل ما طرأ على هذه المجتمعات من تحولات .

ان البحوث والدراسات التى مالت إلى رؤية انبعـاث الحركات الاسلامية السياسة المعاصرة كمحصـلة لوضـعية الأزمة المجتمعية ، أفتقد الكثير منها لوجود تحليـل واضـح للمتفصل والتداخل بين الوضع الطبقى والوضع الدينى فـى موقف الأزمة داخل المجتمعات الإسلامية ، ولا يخـرج مـا استندت إليه فى تشخيص الأزمة عن كونه عرضا دالا على الأزمة ذاتها شأنه شأن انبعاث الحركات الإسلامية ذاتها.

أن جوهر الأزمة فى تقديرى هو أنها أزمـة تحـول وانتقال فى المجتمعات الإسلامية وهى تشير إلـى أن شـكلا للتطور الاقتصادى والاجتماعى قد أستنفذ، وان ثمة محاولات للانتقال إلى شكل آخر للتطور، وفى تقديرى أن هذا الانتقال والتحول لا يتم على نحو آلى وتلقائى ، وإنما اعتمادا علـى جهود القوى الاجتماعية المعنية بأحداث الانتقـال والتحـول لأجل مصالحها .وهذه القوى يتعين عليهـا بالضـرورة أن تخوض صراعا طبقيا ضد القوى الاجتماعية الأخرى داخـل المجتمع والتى تريد إما الحفاظ على الوضـع الـراهن ، أو تبغى انتهاج إستراتيجية مختلفة للتطور. وفـى ظـل هـذه الوضعية يتفجر الصراع السياسى، وفى مسار الصراع بعـد

الصراع الأيديولوجى أحد الوسائل المهمة لتحويـل النظـام وإعادة بناء علاقات السلطة داخل المجتمع. ذلك أن القـوى الاجتماعية المتصارعة تلجأ إلـى مختلـف الأيـديولوجيات المتاحة فى الفضاء الاجتماعى لتؤسـس وتعبـئ قواعـدها الاجتماعية التى تدعم ما تريد إحداثه من تحول ، ولتعبر عن مصالحها وتبرز هذه المصالح. ويتم النظر إلى الأيـديولوجيا بوصفها نسقا من القيم والمعتقدات التى تلعـب دورا هامـا بوصفها ممارسة سياسية ذات هدف محدد هو تحويل الأفراد إلـى فـاعلين سياسـيين نشـطين يؤيـدون ويـدعمون أو يصارعون، الجماعات الاجتماعية التى تسعى للسيطرة على جهاز الدولة وعلى المجتمع خلال عملية الانتقـال والتحـول (١٩).

وتعتبر عملية التعبئة الأيديولوجية السـلاح الرئيسـى البالغ الأهمية الذى تسـتخدمه الجماعـات الاجتماعيـة، أو مختلف الطبقات الاجتماعية من أجل الضغط على الجماعات الأخرى ومن أجل تدعيم السياسات والبرامج التـى تحقـق الانتقال. وفى شروط تاريخية محددة لحركة الصراع الطبقى يبدو الصراع فى طابعه الغالب كصراع أيديولوجى دينـى ،

وذلك إذا ما نظرنا إلى الدين في وجوده المادى التـاريخى، من حيث هو صراع اجتماعى أو شكل مـن أشـكال هـذا الصراع. فالدين فى طابعه الأيديولوجى هو علاقة اجتماعية، وهذه العلاقة هى علاقة صراعية بالأساس. الأمر الذى يعنى أن الدين كان فى الماضى وما يزال فـى الحاضـر مجـالا لصراع طبقى يختلف شـكل تحركـه بـاختلاف الشـروط التاريخية الخاصة بحركته (٢٠). وعليه فنحن فـى مجـال الحركات الإسلامية ، نكون بصدد حركات اجتماعية سياسية ترفع شعارات دينية فى الوقت الذى تحدد فيه لنفسها أهـدافا دنيوية أرضية .

ويرى الباحث فى ضوء التحليل السابق ، ان المـدخل الملائم لدراسة ظاهرة الانبعاث المعاصر للحركات الإسلامية السياسية ، ينبغى أن يكون دخلا بنائيا تاريخيا - قائما علـى التحليل الدقيق والمقـارن للسـياقات الماديـة الاجتماعيـة والخبرات التاريخية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة وتلـك التى سبقتها ، والصلة بين الاثنين والسياقات الاجتماعية التى أفرزتها ونمت فى ظلها ، كما يسمح لنا هذا المدخل برؤيـة التنوع والتباين بين الحركات الإسلامية وما انطوت عليـه

من تيارات وجماعات وتنظيمات إسلامية ، ويـنهض هـذا المدخل على أساس التركيز على التفـاعلات القائمـة بـين المكونات الاقتصـادية والسياسـية والاجتماعيـة والثقافيـة لعمليات التغير الاجتماعى بحيث يتم النظر إلـى الحركـات الإسلامية السياسية فى ضوء علاقاتها بالتحولات البنائية التى تحدث فى مجتمعاتها ، وبصفة خاصة التغيرات فى أوضـاع الطبقات والجماعات الاجتماعية وبناء القوة أو السلطة داخل المجتمع، وقضايا المشاركة السياسية والعدل الاجتماعى.

ويتيح لنا المدخل البنائى التاريخى النظر إلى أشـكال التوظيف والاستخدام السياسى للإسلام بحسبانها تعبيرا عـن علاقات اجتماعية صراعية بالأساس . وانطلاقا من وجهـة النظر هذه فإننا يمكن ان نجد تبريرا للتأويلات والاستخدامات المتباينة للإسلام من حيث هى تعبيـر عـن تعـدد القـوى الاجتماعية المتصارعة باختلاف مواقعها الطبقيـة وبالتـالى تباين فهمهم للإسلام . أننا نجد أن فهـم الإسـلام يختلـف باختلاف معتنقيه ، وباختلاف وضعهم الاجتماعى ، وموقعهم من علاقات الإنتاج ولذلك ، تاريخيا ، كان فهـم الحـاكمين وأولى الأمر للإسلام غير فهم المحكومين له . وفهم الأغنياء

للإسلام غير فهم الفقراء له ، وفهم المقهورين والمستضعفين للإسلام غير فهم المستبدين والطغاة له ، ولقد كان فهم الدين، بعامة ، عند لطبقات المسيطرة فى ممارساتها الدنيوية من حيث هى ممارسات صراع طبقى غير فهم الكادحين والمحرومين والتواقين إلى تغيير حياتهم المادية وإن كانوا موعودين بالجنة ، إن هذه الرؤية الجدلية يتيحها لنا المدخل البنائى التاريخى ، وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو أن عامل التباين بين فهم محدد للإسلام وآخر غيره أو بين تأويل للإسلام وتأويل مغاير، أو بين فهم للإسلام فى زمن وبينه فى زمن آخر ليست فى الإسلام ذاته ، ولا يمكن أن نعثر على تفسير لهذا التباين والاختلاف داخل الإسلام ذاته كدين ، وإنما نجده فى الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الطبقى للجماعات الاجتماعية الحاملة لهذا الدين ، تلك الجماعات التى قد تستخدم الدين كأداة للسيطرة والهيمنة ، أو كأداة للتحريض والثورة ، أو قد تستخدمه كأداة للمصالحة مع الواقع البائس(٢١).

ثانيا . . . ملاحظات نقدية حـول التفسـيرات المطروحـة للظاهرة :-

تعددت التفسيرات التى قـدمتها الدراسـات لظـاهرة الانبعاث الإسلامى المعاصر ، فثمة دراسات ترجع الظاهرة إلى التغييرات الاجتماعية الاقتصادية التى شهدتها المجتمعات الإسلامية خلال عقد السبعينات ، وهى التغيرات التى نجمت فى جانب منها عـن محـاولات التنميـة فـى الخمسـينات والستينات ، ولكنها انتهت فى عديد من المجتمعات الإسلامية إلى مجموعة من الآثار السلبية التى كان من شـأنها زيـادة حجم التناقضات والإحباطات داخل هذه المجتمعات (٢٢).

وأرجعها آخرون إلى غياب القنوات السياسية الشرعية التى تمكن القوى الاجتماعية السياسية من التعبير عن نفسـها بشكل سلمى ، والاتجاه نحو محاصـرة الإسـلام السياسـى باستمرار وممارسة أشكال القهر والقمـع ضـد الجماعـات الإسلامية السياسية (٢٣) وهناك من فسـر هـذه الظـاهرة بالأزمة الحضارية وأزمة الهوية فى المجتمعات الإسـلامية خاصة مع تصاعد موجات التغريب واختلال أنسـاق القـيم التقليدية فـى المجتمعـات الإسـلامية وفشـل مـا يسـمى

بالأيديولوجيات الوافدة ثم الاتجاه إلى الدين كمصدر للهوية المفتقدة (٢٤) كما ركزت دراسات أخرى على الهزائم المتكررة للمسلمين والعرب أمام الغرب وإسرائيل وبصفة خاصة هزيمة يونيو عام ١٩٦٧(٢٥). وهناك دراسات أخرى أرجعت الظاهرة خاصة ما أرتبط بها من ظهور لجماعات العنف الدينى إلى بعض الإختلالات السيكولوجية التى بدأت تعانى منها الأجيال الشابة فى المجتمعات الإسلامية ، وهى إختلالات تعد محصلة لكل الأسباب السالف ذكرها وقد أستند البعض من هذه الدراسات إلى منظور نفسى اجتماعى لتفسير ظاهرة الالتجاء إلى الإسلام ، وفى حين استخدمت دراسات أخرى منهج التحليل الاجتماعى لتفسير ظاهرة الالتجاء إلى الإسلام ، فإننا نجد غيرها قد استخدم منهج التحليل النفسى الفرويدى فى تفسيرها لهذه الظاهرة(٢٦).

كما تذهب دراسات أخرى فى تفسيرها للظاهرة إلى التأكيد على حيوية الإسلام كدين يمتلك إمكانات ذاتية للتجديد واستقطاب الجماهير المسلمة وتنظيمها وتحريكها للثورة باسم الإسلام(٢٧) وأخيرا ثمة دراسات قالت بأثر الثورة الإيرانية

التى وفرت زخما قويا فى دفع الحركات الإسلامية السياسية وفى تطورها فى المجتمعات الإسلامية الأخرى ، بالإضـافة إلى الدور الذى قامت به الدول العربية البترولية فى دعم هذه الحركات (٢٨).

وتكتشف مراجعة هذه الدراسات وغيرها عن أنها قـد اقترحت مجمـوعتين مـن العوامـل التفسـيرية السياسـية والاقتصادية والثقافية والنفسية المحتملـة لتفسـير ظـاهرة الانبعاث المعاصر للحركات الإسلامية السياسية .

المجموعة الأولى : هى العوامل الداخلية وقد أعتمد أنصارها فى تحليلهم على الاستفادة من تراث علم الاجتماع العام وعلم الاجتماع السياسى وعلم الاجتماع الدينى ، وعلم النفس العام وعلم النفس الاجتماعى ، وأيضا أدبيات العلوم السياسية حول الحركات الاجتماعية السياسية ، وفى هذا السياق تم تفسـير تنامى الحركات الإسلامية السياسية المعاصـرة علـى أنـه عرض ومؤشـر علـى أزمـة المجتمعـات الإسـلامية ، والمجموعة الثانية من العوامل التفسـيرية : هـى العوامـل الخارجية حيث يذهب مؤيدو هذه العوامل إلـى أن مجمـوع المتغيرات التى تشكل ظاهرة انبعاث الحركـات الإسـلامية

السياسية فى المجتمعات الإسلامية هى نتاج لفعاليات خارجية من قبل الدول العربية الغنية التى يهمها سيادة نمط معين من المجتمع والدولة الإسلاميين ، ولهذا فهى تـدعم الحركـات الإسلامية السياسية التى تدعو لهذا النمط ، كما تذهب أيضـا إلى ان هذه الفعاليات الخارجية ترجع إلى التـأثيرات التـى أحدثتها الثورة باسم الإسلام فى إيران .

وقد اتجهت معظم البحوث والدراسـات التـى تمكـن الباحث من الإطلاع عليها، نحو التأكيد على مجموعـة مـن العوامل واستبعاد المجموعة الأخرى وأحيانا نجد دراسـات وبحوث قد ناقشت تنامى الحركـات الإسـلامية المعاصـرة باعتبارها نتاجا مباشرا لعامل وحيد منفـرد ، وبإمكاننـا ان نصنف التفسيرات المتعددة التـى انتهـت إليهـا البحـوث والدراسات السابقة إلى خمس فئات أساسية نعرضـها علـى النحو التالى :

الفئة الأولى : التفسير علـى أسـاس فقـدان الحكـم فـى المجتمعات الإسلامية للمشروعية ، إن عددا مـن البحـوث والدراسات التى تمت حول انبعـاث الحركـات الإسـلامية السياسية المعاصرة قد انتهت إلى أن هذه الظاهرة قد نشـأت

كرد فعل لفشل الصفوات الحاكمة فى اكتساب المشروعية فى مجتمعاتها الآخذة فى التطور. وذلك بالنظر إلى أن الأزمات التى تعرضت لها هذه النظم قد أدت إلى تآكـل مشـروعية الصفوات الحاكمة فى هذه البلدان. كما يمكن العثـور علـى أصول أزمة المشروعية أيضا. وفى جانب منها، فـى فشـل هذه الصفوات فى إحلال الأيديولوجيات العلمانية الليبراليـة والاشتراكية للمشروعية والحكم والتلاحم الإجتماعى، محـل المشروعية الإسلامية التقليدية التى ظلت قائمة حتـى بعـد زوال دولة الخلافة فى الإمبراطورية العثمانية. ومن الممكن أن نرصد فى التاريخ الحديث والمعاصر للمسـلمين أربـع محاولات كبرى لصياغة مركب أيديولوجى علمـانى يعمـل كدليل للفعل السياسى. وهذه المحاولات هى الكمالية (كمـال أتاتورك)، والناصرية (جمال عبد الناصـر)، وأيديولوجيـة البعث العربى الاشتراكى، والرابعة هى الاشتراكية الدستورية التى قدمها بورقيبة فى تونس. ولكـن يلاحـظ علـى هـذه المحاولات أن بعضها قام على أساس الشخصية الكاريزميـة للزعيم، وفى حين اتخذ بعضها سياسـات رسـمية معاديـة ومضادة للدين إلى حد المجاهرة بالقطيعة معه؛ نجد الـبعض

الآخر قد مارس محاولات الانتقاء والاختيـار مـن أفكـار وممارسات السلف واستخدام الإسلام المؤسس كسلاح للضبط الاجتماعى وتبرير السياسات والممارسات باسم الإسلام. هذه المحاولات فى مجموعها وعلى الرغم مـن سـعيها لخلـق مؤسسات علمانية للسلطة السياسية، إلا أنها لم تكن محاولات مكتملة. ففى مصر، وعلى سبيل المثال نجد أن مـا حملـه النصف الثانى من الستينات وحتى هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ وما بعدها، قد أدت إلى التآكل المحتوم للكاريزما الناصـرية واهتزاز مشروعية نظامها، ثم تقلص الناصرية وضـمورها بعد موت القائد، وبعد رحيله كان الفـراغ علـى المسـتوى السياسى والروحى وعلى مستوى طموحات العرب التى لـم تتحقق وأجهضت، فموت الكاريزما انتج أزمة جديـدة فـى المشروعية وذلك لأن الصياغة الناصرية للمشروعية لم يكن بمقدورها أن تتحول إلـى ارث ملائـم وقابـل للاسـتمرار والانتشار.

ولقد أصبحت أزمـة المشـروعية فـى كثيـر مـن المجتمعات الإسـلامية اكثـر حـدة وخطـورة، ذلـك أن المشروعية لنظم الحكم والسلطة إما أنها قد تم توليفهـا مـن

خليط من الإسلام التقليدى والسلطة الملكيـة القبليـة كحالـة المغرب، والعربية السعودية ، وإيران قبـل الثـورة، ودول الخليج العربى، والأردن، أو الإسلام قد استخدم كأيديولوجية للدولة كإيران الخومينى، والباكستان، او تم التوليـف بـين المبادئ الاشتراكية والإسلام لتأييد حكم الأقلية مـن رجـال الجيش والتكنوقراط كما فى الجزائر، أما فى ليبيا فثمة تجربة تنهض على أساس الكاريزما القوية للقذافى مصحوبة بمركب إسلامى ناصرى داخل إطار من الديمقراطية المباشرة.

وانطلاقا من فرضية أزمة المشروعية فى المجتمعات الإسلامية ارتأت بعض الدراسات أن نظم الحكم فـى هـذه المجتمعات قد لجأت إلى الإسلام فـى محاولـة لاكتسـاب المشروعية المفقودة ولإضفاء طابع دينى على قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد، واستخدام الإسـلام لـدحض وقمـع خصوم النظام ومعارضيه. ولتحقيق ذلك كله شـجعت نظـم الحكم الظواهر والممارسات الدينية كبث ونشر وإشاعة القيم الدينية الصوفية، والقيم التى تكرس الاذعـان والاستسـلام والاتكالية والقدرية من أجل قهر الجماهير وضمان خضوعها بدعوى حمايتها من القيم الهدامة التى تدعو إليها الجماعـات

السياسية العلمانية الليبرالية واليسارية المعادية للنظـام كمـا استخدمت بعض نظم الحكم الجماعات الإسلامية لتصفية هذه الجماعات المعارضة والمعادية للنظم الحكم القائم (٢٩).

الفئة الثانية : تفسير تنامى الحركات الإسلامية على أسـاس مواجهة التغلغل والهيمنة الثقافية للغرب.

وتذهب البحوث والدراسات التى اعتمدت هذا المتغير فى تفسيرها لتنامى وصعود الحركات الإسلامية والسياسـية المعاصرة إلى أن الإسلام، كثقافة وعلى مستوى الجمـاهير، يشكل إطارا مرجعيا للذات الجمعية، كما أنـه رمـز علـى الاعتداد، والوعى المتجذر والراسخ فى تاريخهم وتقاليـدهم وذلك فى مواجهة التغلغل الأجنبى والهيمنة الثقافية للغـرب. ومن ثم فتأكيد المفكرين الإسلاميين على الأصالة والعودة إلى الأصول إنما يتم كدفاع فى مواجهة الأفكار الوافدة(٣٠).

ويذهب أصحاب هذه الدراسـات إلـى أن الحركـات الإسلامية المعاصرة قد تشكلت وتعاظم دورها السياسى مـن خلال دعوتها للمسلمين لاستنفار قواهم العقليـة والسياسـية لمواجهة تحدى الغرب، ولقد تشكلت الحركـات الإسـلامية بخصائصها وملامحها الحالية عبر التراكم التـاريخى لهـذا

الاستنفار والمواقف المتتالية للغـرب تجاهـه. فالاحتجـاج الإسلامى الذى تشنه هذه الحركات موجه مباشرة ضد الهيمنة الغربية المتمثلة فى التهديد والغزو الثقافى، وفى تحدى الثقافة الوطنية وربما احتقارها من جانب الغرب. ونتيجة أن الغرب الغازى، خاصة الولايات المتحدة الأمريكيـة، هـو الهـدف والقصد الذى تنامت الحركات الإسلامية من أجل مواجهتـه. وهذا الأمر مردود إلى عدة أسباب يمكننا أن نتلمسـها لـدى المسلمين والعرب، ويأتى فى مقدمـة هـذه الأسـباب تلـك الذكريات التاريخية عن الحروب الصليبية والدينيـة وتـذكر الدراسات أن الشرق أوسطيين بصفة خاصة، معروف عنهم تمتعهم بحس تاريخى قوى. وثانيا، تلك الاحساسـات التـى نشأت بفعل التناقض بين الماضى المزدهر والحاضر البائس، بين الإحساس بالكبرياء والإحساس بالظلم وغيـاب العـدل، وثالثا، توجد كذلك تأثيرات الخبرة الأوروبيـة الاسـتعمارية والتى جاء فى أعقابها وجه أمريكا الإمبريـالى القبـيح . أن العرب خاصة والمسلمين بعامة كانوا ينظرون إلـى أمريكـا على أنها صديق ليبرالى حميم حتى بداية الخمسينات، عندما سعت لشغل الفراغ الذى خلفه خروج بريطانيا وفرنسا مـن

منطقة الشرق الأوسط. ولكن الولايات المتحـدة الأمريكيـة أصبح ينظر إليها الآن على أنها قوة معادية مهيمنة. ورابعا، ذلك الدعم والتأييد القوى الذى يقدمه الغرب، وأمريكا خاصة، إلى إسرائيل. وقد أوجد هذا مشاعر مريرة وقاسـية خاصـة بين العرب. وخامسا، ميل الغربيين والأمريكيين بخاصة إلى التحالف مع الأنظمة الظالمة والمستغلة فى العالم الثالث الذى يضم المجتمعات الإسلامية، وقد ولد لذلك الكثير من الخوف والشك فى نوايا الغرب ثم كراهيته وأخيـرا نجـد صـورة الغرب فى أذهان الكثيرين من المسلمين كمستهلك نهم وشره، وكمجتمع متسيب ومتفسخ يعانى من الانحلال والانحطـاط، ولهذا صار الغرب مصدرا لازدراء المسلمين، وإن كان فى الوقت ذاته مصدرا لإعجابهم وافتتانهم به. الأمر الذى خلـق لـديهم مشـاعر متناقضـة تجـاه مـا يسـمى بـالغرب بالإطلاق(٣١).

الفئة الثالثة : تفسير تنامى الحركات الإسلامية على أسـاس تقابل فكرتى الأصالة والتغريب.

ويذهب أصحاب هـذه التفسـيرات إلـى أن تنـامى الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة فى جانب منها، تعـد

رد فعل على نمط خاص مـن التحـديث، وهـو التغريـب WESTERNIZATION، وليس على عمليـة التحـديث MODERNIZATIONذاتها. فالتغريب نمط من التحديث ينهض على السيطرة والهيمنـة واحتقـار التقاليـد القوميـة والتراث القومى برموزه الدينية أو ذات الأصول الدينية. ولذا تأتى فى مقدمة المهام المطروحة فى تحـديث المجتمعـات الإسلامية صياغة المكون الثقافى علـى أرضـية أصـولية وتراثية حتى لا تفقد هذه المجتمعات هويتها، وهـذا الأمـر يتطلب ضرورة تعبئة المصادر الوطنية غير المادية لأجـل صياغة هذا المكون أو المركب الثقافى.

وفكرة الأصالة هى الفكرة المحورية فى هذا المكـون الذى يمكنه الصمود فى مواجهة التحدى الوافد من الغـرب. ولكن يلاحظ أن الكثير من الكتابات حول فكرة الأصالة قـد اتجهت إلى استمالة المشاعر الدينيـة، والحنـين والتشـوق للعصر الذهبى الأول للإسلام وقت أن كان المجتمع المسـلم يعيش الرسالة القرآنية فى كمالها وصدقها (٣٢). وقد كـان من الطبيعى أن تثير هذه الكتابات مشاعر الشـباب المسـلم المحبط والعاجز، فتخلق لديهم الحمـاس والشـوق العميـق

للأزمنة القديمة والمجد الغابر. وهى أمور ترتبط ذهنيا لـدى جماهير المتعلمين، وبفعل الصورة التى يقـدم مـن خلالهـا التاريخ الإسلامى، ترتبط بالتصـورات المثاليـة لأصـولهم ولأسلافهم العظام. والمحصلة هى الوقوع فى أسر الماضى، أو ما يمكن أن نطلق عليه نرجسية الماضى، والتى يواكبهـا ارتباط طفولى مرضى بعصمة التراث والأسلاف الذين خلفوا نموذجا لمجتمع تاريخى يتم القياس عليه، وهذا النموذج قادر على حل مشكلات المجتمع الإنسان فى كل زمان ومكان.

وتحاول هذه الدراسات بذلك أن تتجـاوز التفسـيرات المثالية للظاهرة تلك التفسيرات التى أكـدت علـى أولويـة الأفكار وردود الأفعال تجاه ما يسمى بالغرب، وانتهت إلـى أننا يمكن أن نعثر على أسباب الظاهرة فى أسـاليب تفكيـر المسلمين وما يتخلق لديهم من قيم واتجاهـات ولقـد أكـدت الدراسات التى حاولت تجاوز التفسير المثالى للظاهرة علـى أهمية الآثار التى أحدثتها الضغوط الاقتصادية، والاغتـراب الاجتماعى السياسى لدى قطاعـات طبقيـة معينـة داخـل المجتمعات الإسلامية، بالتحديد الطبقـة الوسـطى، خاصـة الشرائح الوسطى والدنيا منها، والتى أصبحت أكثر انجـذابا

لدعوات الجماعات والحركـات الإسـلامية فـى العقـدين الماضيين. حيث تقدم هذه الحركات للأفراد الذين ينتمون إلى هذه الشرائح الطبقية الآليات الدفاعية اللازمة لحماية مكاناتهم الإجتماعية من الانهيار والتردى الذى يصيبهم بفعـل تلـك الضغوط وعمليات التهميس السياسى والاجتماعى وتساعدهم من ناحية أخرى على حماية انساقهم القيمية وتسـعى إلـى تكاملها، وفى أحيان أخرى تحليهم هذه الجماعات والحركات إلى ثوار على حد ما انتهت إليه بعض الدراسات (٣٥).

وتؤكد دراسات كل من سعد الـدين إبـراهيم (٣٦)، وحميد الأنصارى (٣٧) وهنرى ميسـون (٣٨) ونعمـة الله جنينه (٣٩) على أن الأساس الاجتماعى للحركة الإسـلامية السياسية المعاصرة يتحدد بالطبقة الوسطى. لقد انتهى سـعد الدين إبراهيم واعتمادا على البيانات المدونة حـول الخلفيـة الاجتماعية لأربعة وثلاثين عضوا مـن أعضـاء جمـاعتى المسلمين (التكفيـر والهجـرة)، وصـالح سـرية (الفنيـة العسكرية)؛ إلى أن أغلب أعضـاء الجماعـات الإسـلامية الجديدة جاءوا إما من الشرائح الوسـطى أو لـدينا للطبقـة الوسطى، مع غلبة الأصول الريفية أو الأصول التى تنتمـى

إلى المدن الصغرى. أما حميد أنصارى،، فقد وجـد خـلال استعراضه للأصول الاجتماعية للمعتقلين المتـورطين فـى قضية تنظيم الجهاد الأصولى، أن الأغلبية الساحقة من هؤلاء الأعضاء يمثلون قطاعا معنيا من الطبقـة الوسـطى وهـو أدناها، ويشغله أصحاب الوظائف والأعمـال ذات الـدخول المنخفضة المتدينة. والذى يجعل هذا القطاع من المجتمـع ذا سمات فريدة هو طبيعة وعيه السياسى، ومعرفته العالية نسبيا بالقراءة والكتابة، وأنماطه الحركية الأعلى وتطلـع أفـراده للصعود الاجتماعى، وحتى العاطلين عن العمل منهم حصلوا مستويات تعليمية عالية.

وترى هذه الدراسات أن عمليات التحديث التى شهدتها الكثير من المجتمعات الإسلامية بدءا من خمسـينات القـرن الحالى، والتى تمثلت فى الانتشار الهائل لمؤسسات التعلـيم الحديث، وتوسع المدن وتضخمها بفعـل الزيـادة الطبيعيـة الناجمة عن تحسين المستويات الصحية، وبفعل تيار الهجـرة المتدفق إلى المدن الكبرى التى اجتذبت الحجم الأكبـر مـن الاستثمارات الجديدة فى الخدمات والصناعة، هذه العمليـات فى مجموعها كان من بين نتائجهـا اتسـاع حجـم الطبقـة

الوسطى الحديثة. لقد نتج عن عمليات التحـديث، وواكبهـا، تعرض هذه المجتمعات لعملية حراك اجتماعى واسعة النطاق بفعل انفتاح قنوات عديدة للصعود الاجتماعى. وكان التعليم، والالتحاق بالعمل فى الصناعات الوطنية الناشـئة، وجهـاز الدولة الآخذ فى النمو المتسارع، هى أهم هذه القنوات فضلا عن الهجرة من الريف إلى المدن وما يرتبط بهذا كلـه مـن إطلاق موجات من الطموحات والتوقعـات المتزايـدة لـدى القوى الاجتماعية الصاعدة والتى تنتظر أن تحقق طموحاتها وتوقعاتها خلال مشروع تحديث المجتمع والدولة. ولكن فـى الوقت الذى نجحت فيه الأجيال الأولى من الطبقة الوسـطى فى اجتياز عملية الحراك الاجتماعى وتحقيـق حلمهـا فـى الصعود الاجتماعى، نجد أن ذلك النجاح لم يكن قابلا للتكرار على نطاق واسع مع الأجيال اللاحقة التى انـدفعت بإلحـاح للحصول على نصيبها من عائدات التحـديث، إلا أن جهـاز الدولة كان قد تضخم فاغلق أبوابه أمامهـا، كمـا تعثـرت عمليات التنمية وما يرتبط بها من التوسع فى توفير فـرص العمل، كما أن الأجيال الجديدة لم يعد من الممكن بالنسبة لها أن تحصل على نصيب من السلطة السياسية خاصة وأن بناء

هياكل الدولة الوطنية كان قد اكتمل بحيث أصبح الالتحاق بها موضوعا للمنافسة السياسية مع الصفوات الحاكمة (٤٠).

إن عمليات التحديث تضمنت أيضا ليس فقط خلق قوى اجتماعية جديدة، وإنما كانت تتضمن أيضا تدمير الأبنية الاجتماعية التقليدية. وبينما كان السكان فى فترات سابقة قادرين على مواجهة شروط حياتية قياسية اعتمادا على أشكال التضامن الاجتماعى التقليدية، دون الحاجة للدخول فى مواجهة مع الصفوات الحاكمة، فإن تدمير هذه الأبنية الاجتماعية القديمة قد زاد من وطأة أزمة الطبقة الوسطى ، خاصة الشرائح الوسطى الدنيا منها، وجعلها أكثر استعدادا لتحدى الصفوات الحاكمة. وكانت المحصلة النهائية لهذا كله، هى أن الأجيال الأحدث من الطبقة الوسطى أصبحت تواجه مصاعب كبيرة لتوفير البنية التحتية لحياتها وهوما يفسر لنا تركز نفوذ الحركات الأصولية فى فئات الشباب من خريجى مؤسسات التعليم الحديث. فالصعوبات المتزايدة التى يواجهها هؤلاء فى تحقيق الطموحات المتولدة لديهم بأثر التحديث،بعضهم للهجرة بحثا عن الحل الفردى لمشكلاتهم وهربا من الضغوط الاقتصادية، كما دفعت فئات أخرى منهم

إلى الأعمال غير المشروعة وعالم الجريمة، فى حين اتجـه آخرون إلى عالم المخدرات والادمان كحل هروبى انسحابى أما الذين سدت فى وجـوهم الأبـواب المشـروعة وغيـر المشـروعة لتحقيـق طموحـاتهم فقطـاع مـنهم أصـابته الاضطرابات النفسـية،وقطاع آخـر وجـد الانتمـاء إلـى الجماعات الدينية الإسلامية مخرجا، وتعزيـة، وأمـلا فـى الخلاص من الواقع المؤلم، حيث قدمت بعض هذه الجماعات بديلا وهميا لمجتمع فاضل وعادل (٤١).

الفئة الخامسة : تفسير تنامى الحركات الإسلامية بالنظر إلى بعض العوامل الاجتماعية.

وهى ترتبط بالسابقة على نحو مباشـر تمامـا فثمـة دراسات اعتمدت فى تفسيرها للحركات الإسلامية المعاصرة على متغيرات تعد نتاجا لعمليات التحـديث التـى شـهدتها المجتمعات الإسلامية فى النصف الثانى من القـرن الحـالى كالتحضر، وتغيير التركيب الـديموجرافى بفعـل الهجـرة الداخلية والزيادة الطبيعية فى عدد السكان. فالتوسع والامتداد الحضرى قدم للجماعات والتنظيمات الأصـولية الإسـلامية المادة الخام البشرية. ففى الخمسينات والستينات شهد العـالم

العربى مثلا، هجرة داخلية واسعة إلى المدن وصفها البعض بالخروج الريفى (٤٢). وتعددت المشكلات التى نجمت عـن تيار الهجرة المتدفق، والتى كانت تتضمن إضعاف المصادر التقليدية للتضامن والتماسك الاجتماعى تلك التى كانت سائدة بالريف والمدن الصغرى، ثم تفاقم مشكلات الهوية والشعور بالاغتراب فى مجتمع المدن الكبرى. فالأفراد الذين اجتثـوا من ممارستهم التقليدية فى القرى، قد وجـدوا أنفسـهم فـى المدينة غرباء فى بيئة غريبة عليهم، ولذا كان مـن السـهل التحول إلى الدين كوسيلة للتغزية والسلوى. ولكـن القيمـة العلاجية للدين تنتهى عندما يتحول الـدين ليصـبح وسـيلة للاحتجاج وعندئذ لا تكون هناك صعوبة فى العثـور علـى صياغة شرعية إسلامية لتبرير ممارسات وفعاليـات أولئـك الذين يشعرون بأنهم ظلموا وأنهم على هامش مجتمعهم(٤٣).

كما أحدثت التغيرات الديموجرافية تأثيرات كبيرة فـى المناطق الحضرية بسبب الهجرة من المناطق الريفيـة ذات الكثافة السكانية العالية، وقد تسبب ذلك فى إيجـاد منـاطق إيواء سكنى ذات ظروف عسيرة وقاسية سواء على أطراف المدن أو داخل المدن ذاتها. وهذه المناطق تعانى من العجـز

والانهيار المستمر فى الخدمات العامة. ويلاحظ فـاتيكيوتس P.J.VATIKIOTIS، أن الجماهير الحضرية الجديدة التى نزحت إلى المدن وتركت الريف قد نقلت معها مصـطلحاتها وهويتها الإسلامية التقليدية من أصولها الريفية إلـى البيئـة الحضرية الجديدة. وقد انتقل كثيـر مـن المهـاجرين مـن المشاركة فى الإسلام التقليدى الشعبى فـى الريـف، إلـى العضوية فى الحركات الإسلامية المناضلة فى المدن، ومـن خلال انغماسهم المتعاظم فـى السياسـة بفعـل الاحتكـاك بمشكلات الحياة اليومية المتفاقمة، أصبحت وبشكل طبيعـى، مطالبهم بالعدل والمساواة والحيـاة الكريمـة ذات صـياغة إسلامية (٤٤).

حاولنا من خلال الفئات الخمس السابقة أن نكشف عن أهم التفسيرات التى انتهت إليها الدراسـات السـابقة بشـأن الحركات الإسلامية المعاصرة، وما واكبها من ظواهر عديدة لعل أهمها انبثاق الجماعات والتنظيمات السياسية الإسلامية. وسنحاول فيما يلى مناقشة هذه التفسيرات للوقوف على مدى اتساقها الواقعى والمنطقى،

أولا . . . يلاحظ أن دراسات عديدة من تلك التى تمت حول ظاهرة الحركات الإسلامية، قد ذهبت فى تحديـدها للقـوى المعبرة عن الحركة السياسية الإسلامية إلى تقرير أن هـذه القوى هى فى الغالب القوى غير المعترف بها من قبل النظم السياسية القائمة فى المجتمعات الإسلامية، والتى تتخذ مـن الإسلام عقيدة للفعل السياسى المباشر. وتعنى بذلك الجماعات والتنظيمات السياسية الإسلامية المسلحة. ونحن نرى المسألة على نحو مغاير لما ذهبت إليه هذه الدراسات. حيث نفترض بداية أننا بصدد حركة اجتماعية سياسية ذات شكل دينى تعم المجتمع بأسره. وهذه الحركة تنطوى فى داخلها على عديـد من التيارات الفكرية والجماعات المنظمة وغيـر المنظمـة، العلنية منها والسرية، التى ترفض النظام القائم وتلـك التـى تقبل النظام القائم وتعمل من خلاله. وهذه جميعـا يمكـن أن تتباين برامجها وأسلوبها فى العمل. كما يمكن أن تتصـارع حول هذه البرامج والدراسات، ولكنها يجمعها وحدة الهـدف الأقصى وهو إقامة المجتمع المسلم وتأسيس الدولة المسلمة.

ثانيا . . . إن قطاعا كبيرا من الدراسات السابقة توصـلت إلى أن الحركة السياسية الإسـلامية المعاصـرة هـى فـى

جوهرها حركة ثورية، وذلك لمجرد أنهـا تبـدو كمظهـر لصراع الطبقات الفقيرة والمقهورة والمهمشة مـع الطبقـات الحاكمة. فالنسبة الغالبـة للأعضـاء المنتمـين للتنظيمـات الإسلامية من الشرائح الوسطى والدنيا، وهى الشرائح التـى تعانى الحرمان الاقتصادى والاغتراب والتهميش السياسـى، فى حين أنها فاعلة ونشطة بحكم ما حصل عليه أبناؤها مـن تعليم وثقافة. وتنتهى هذه الدراسات إلى أن الحركة السياسية الإسلامية يمكن أن تشكل حركة إنقاذ ثورية فى المجتمعـات الإسلامية. ونحن نرى أنه لكى نعين مدى أهمية وقيمة وجهة النظر تلك، فإننا يجب أن نقـوم بتعيـين وتحديـد الهويـة الاجتماعية للحركة الإسلامية من خـلال الفحـص الـدقيق والمحكم لبرامجها وممارستها. إننا نتصور أن تقييم الحركـة الإسلامية كحركة سياسة يتطلب تحليـل أيديولوجيـة هـذه الحركة على نحو ما جاءت فى المنتج الفكرى الـذى قدمتـه الحركة، وفى شعاراتها التى تخوض الصراع باسمها، وأيضا الأطر المرجعية الفكرية التـى اعتمـدتها الحركـة كـدليل ومرشد. كما يتطلب ذلك نقد الممارسات السياسـية اليوميـة

للحركة، وأخيرا نقد مجمل الشروط الموضوعية والذاتية التى أنتجتها.

ثالثا . . . إن بعض الدراسات انتهت إلى تقرير أن أغلـب أعضاء الحركات السياسية الإسـلامية المعاصـرة وكـذلك المؤيدون والمتعاطفون مع الحركة، ينتمون إلـى الشـرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى ذات الأصول الريفية، أو تلك التى تنتمى إلى المدن الإقليمية الصغرى. وذلك اعتمـادا على البيانات المدونة عن هؤلاء حول مستوى التعليم والمهنة لجيلى الآباء والأبناء الذين ينتمون إلـى الحركـة. ونحـن نفترض، اتساقا مـع مـا ذكرنـاه فـى أولا، أن الأسـاس الاجتماعى للحركة السياسية الإسلامية متنوع ومتباين. ومن ثم فهذه الحركات يمكن أن تضم إناسا وعناصر ممن أضيروا وتأثروا بشكل معاكس لسياسات الانفتاح الاقتصـادى، كمـا تتضمن آخرين ممن إستفادوا من هذه السياسات.ومن ثم فإننا نرى أن الأسلوب الصحيح لدراسة الانتماء الطبقى لجماعـة أو حركة اجتماعية سياسية معينة،ينهض على أساسين، الأول هو دراسة السياسة الاقتصادية للجماعة أو الحركـة، والتـى تعلنها فى برامجها أو تطبقها إذا كانت فى السلطة والحكـم،

لأن هذه السياسة تعبر عـن مصـالح الطبقـة أو القطـاع الاجتماعى الذى تمثله الجماعة أو الحركة المعينة. والأساس الثانى، هو دراسة الأصول الاجتماعية لقيادات الحركة. ومن المسلمات المعروفة أنه كلما ارتفعت نسبة العناصر التى تمثل قطاعا اجتماعيا معينا فى قيادة جماعـة أو حركـة سياسـية معينة كلما كان ذلك مؤشرا على اتجاه سياسـة الجماعـة أو الحركة نحو تحقيق مصالح هذا القطاع أو هذه الطبقة.

وعلى الرغم من هذا التحديد الذى ذكرناه، فإننـا فـى الوقت نفسه يجب ألا نعول كثيرا على الوضـع الاقتصـادى لأعضاء الحركات السياسية الإسلامية لكى نعـين هـويتهم السياسية. فمثل هذا التفسير الذى انتهت إليه بعض الدراسات، والذى يشتق الاتجاهات السياسية والأيديولوجية من الوضـع الاقتصادى لعناصر معينة أو جماعات اجتماعية محددة، هذا التفسير، ليس مضللا فحسب، ولكنه مغرق أيضا فى النزعة الاقتصادية ECONOMICISM التى تختزل كل العوامـل فى العامل الاقتصادى فقط. إن مثل هذا التفسير يعد تفسـيرا ميكانيكيا وآليا. فهو يفترض وجود نوع من التطابق الأحادى الجانب بين الوضع الاقتصـادى والأوضـاع الأيديولوجيـة

والسياسية. إن الوضع الاقتصادى بينما يكون حاسـما فـى تحديد الطبقات، فإن ذلك لا يعنى أنه يدل ضـمنا علـى أن الطبقات الفقيرة هى بالضرورة طبقات ثورية وتقدمية بشكل آلى. فالوضع الاقتصادى يشـير إلـى الظـروف البنائيـة للتكوينات الطبقية، والأيديولوجيا ليست مجرد انعكاس للبنـاء الاقتصادى. إنها ممارسة من خلالها يتحرك الأفـراد ويـتم تعبئتهم فكريا كفاعلين اجتماعيين وسياسيين. ولهـذا فـنحن نفترض أن ثمة اختلافا بين الوضع الاقتصادى مـن ناحيـة والاتجاهات السياسية من ناحية أخرى، وبالتالى لابـد مـن دراسة برامج الحركات الإسلامية وأيديولوجياتها لكى نكشف عن الرابطة بين الأيديولوجيات والاتجاهات السياسية لهـذه الحركات(٤٣).

رابعا - من التحليلات العقيمة تلك التى ارتـأت أن انبثـاق الجماعات السياسية الإسلامية يعد ردود أفعال على عمليـات التحديث MODERNIZATION التى شهدتها المجتمعات الإسلامية وترى هذه الدراسات أن حالة من انعدام الأمن قـد ألمت بالمسلمين نتيجة محاكاتهم للغرب فى الكثير من مناحى الحياة اليومية، والتى يشعرون معها بخطر فقـدان هـويتهم

الحضارية كمسلمين وتكون النتيجة فى النهايـة حالـة مـن الانكفاء والعودة إلى الماضى المجيـد، ماضـى الأسـلاف العظام. إن مثل هذه الدراسات تتجاهل أى محاولـة لتحليـل الحقائق السياسية والاقتصـادية والاجتماعيـة. وتعـد هـذه الدراسات فى جانب منها خاصة بعض الدراسات الأجنبيـة، استمرارا للتقاليد الاستشراقية القديمة.

ويؤخذ على هذه التفسيرات أنها فضفاضـة وعامـة، وتركز على محور واحد فـى تفسـيرها لأسـباب صـعود الحركات السياسية الإسلامية فى الوقت الراهن. إن مثل هذا التفسير كان من الممكن قبوله بالنسبة للحركـات الإسـلامية التى ظهرت منذ نهاية القرن الماضى وحتى النصـف الأول من القرن العشرين. حيث كانت الحركات تعبيرا من جانـب منها، عن الصراع بين التحديث والمحافظة والتقليد. وقامـت حركات من داخل هذا الصراع تحاول الرفض التام للتحديث، وأخرى تحاول الأخذ به كلية، وثالثة سـعت للتوفيـق بـين المحافظة على تراث الأجداد والأسلاف، والوافد القادم مـن الغرب. ولكن فى النصف الثانى من القرن العشرين، خاصة منذ الستينات ظهر واقع جديد. فالتحديث لم يعد أمرا وافـدا

جديدا وغربيا، وإنما كانت قد تحققت من التحـديث مراحـل عديدة فى كافة المجتمعات الإنسانية رغـم تبـاين درجـات تطورها وأنظمتها مما جعلته جزءا من حياة البشر فى هـذه المجتمعات بل أحد العناصر الأساسية المنتشرة فى مختلـف أوجه حياتهم. وينسحب هذا القول على المجتمعات الإسلامية، فهى ليست استثناءا، أو نسيجا متفردا. ومـن ثـم تغيـرت المشكلات فلم يعد التحـديث عنصـرا وافـدا، ولـم يعـد للتغريبWESTERNIZATION نفس الوقع الأول وقـت الاصطدام الأول بحضارة الغرب. كل هذا يطرح ضـرورة البحث عن تفسير اجتماعى غير ذلك الذى يـذهب إلـى أن الحركات الإسلامية المعاصرة هى رد فعل للتحديث، فـنحن فى حاجة إلى إعادة طـرح القضـايا المرتبطـة بالإسـلام والتحديث، ولكن فى لإطار اجتماعى طبقـى يكشـف عـن الارتباط بين التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعيـة، وتصاعد الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة.

خامسا- لم تلتفت الدراسات السابقة، فى معظمها، إلى البعـد الاقتصادى المواكب لتصاعد الحركـات الإسـلامية، فهـذه الدراسات حفلت فـى الأغلـب الأعـم بالأبعـاد السياسـية

والاجتماعية والفكرية للظاهرة. أما البعد الاقتصادى لهـا ، والذى يمكن أن نحدده بداية بمحـاولات تكـوين قطاعـات اقتصادية موازيـة للاقتصـاديات الرسـمية القائمـة فـى المجتمعات الإسلامية القائمة فـى المجتمعـات الإسـلامية، وتوصف هذه القطاعات بأنها إسلامية حيث يتم الإعلان عن مطابقتها لمبادئ وتعـاليم الإسـلام، خاصـة فـى الـنظم المصرفية. إن هذا البعد لم يلق الاهتمام الكـافى مـن قبـل الدراسات السابقة. ونحن نفترض أن ثمة ارتباط عضوى بين عمليات الإدماج المتزايد للمجتمعات الإسلامية فـى إطـار النظام الرأسمالى العالمى، وتصاعد النشاط الطفيلى والأنشطة غير المشروعة لقطاعات من الرأسمالية المحلية فـى هـذه المجتمعات، والموجه المعاصرة للأصـولية الدينيـة. إننـا نفترض أنه يمكن التدليل على هذا الارتباط ببحـث العلاقـة التى يمكن أن تكون قائمة بالفعل بين الحركـات الأصـولية الإسلامية، وشركات توظيف الأموال والمؤسسات المصرفية الإسلامية، والنظم النفطية العربيـة خاصـة فـى الخلـيج، والمصالح الأمريكية والعربية بالإطلاق والصهيونية العالمية وإسرائيل.

سادسا - إن بعض الذين قدموا أبحاثا حول الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة كان يجمعهم بالحركة انتماء أيديولوجى أدى بهم إلى توحـد ذاتيـتهم IDETIFICATION مـع موضوع بحثهم، لا من حيث تعلقهم واحتفائهم به، وهو مفيد من حيث إعانتهم على جدية البحث، ولكن من حيـث تـوفر سبق الإصرار لديهم على رسم صورة محددة، رائعـة فـى الغالب، لتاريخ الحركة السياسية الإسلامية وهذا انحياز غير موضوعى. فلقد سعى هؤلاء إلى تصوير الحركة حتى فـى أشد اتجاهاتها عنفا وتدميرا وكأنها موجـة المسـتقبل فـى المجتمعات الإسلامية، فهى حركة الإنقاذ الثوريـة المأمولـة وهى دليل على تقدم الوعى الإسلامى لدى الجماهير المسلمة، وحيث يتم فى هذا السياق استخدام تعبيرات النهضة، الصحوة الإسلامية. . . والإسلام مقبل ولـيس مـدبرا، وأن الأمـة الإسلامية قد عادت فى شكل جديد لقيادة العالم، وأنه لا يزال أمام المسلمين مجالا للفتوح والانتشار فى الأرض. . . إلـى آخر تلك التعبيرات الإنشائية والبلاغية التى تبعث نوعا كاذبا من الرضى عن النفس، والغرور المرتكز على الأوهام.

إن الانطباع الذى يتركه هؤلاء فى ذهـن مـن يقـرأ أعمالهم هو أن الحركة التى يكتبون عنها هى الحركة الوحيدة الأكثر شرعية فى التاريخ المعاصر للعالم الإسلامى، لكونها حركة الأغلبية المسلمة. وهذه الحركة قادرة علـى إحـداث التحول الشامل والجذرى للمجتمعات الإسلامية فتنقلهـا مـن حالة التخلف والتبعية والاستبداد وغياب العدل، وعدم القدرة على مواجهة تحديات العصر من علم وتكنولوجيا وتكـتلات سياسية واقتصادية، إلى حالة مضادة تتحقـق فيهـا التنميـة والمساواة والعدالة والديمقراطية والوحـدة وتتحقـق فيهـا السيطرة على الموارد والمقدرات الوطنية ومواجهة التحديات التاريخية. لقد جاءت هذه الأبحاث فى النهاية بمثابـة دعـوة للانضمام للحركة السياسية الإسلامية بفصـائلها وتياراتهـا. وبالطبع لا مانع هنا من استخدام أسـاليب التحليـل العلميـة الحديثة والأدوات البحثية من أجل إضـفاء طـابع الأصـالة والوطنية والتحرر على الحركة الأصولية الإسلامية. وهـذا التقييم قد نجده أيضا لدى بعض المحللين الغربيين بوجه علم، والأمريكيين منهم بوجه خاص الذين تناولوا الحركة بالبحث

والدراسة، ولكن مع تفاوت فى أسـباب الاهتمـام ودرجـة التعاطف.

الاشارات والمصادر:-

١) راجع:

- Nazih N.M.Ayubi, The Political Renirual of Islam. The cas of Egypt, International Jaurnal of Midle East Studies, Vol-12,No-4, December, 1980. PP. 481-495. PP.482-483.
- Ali E-H- Dessouki, The Islamic Resurgence; Sources, Dynamics and Implications in: Ali E-H- Dessouki (ed), Islamic Resurgence in The Arab World, Praege Publisher, Mew york, 1982-PP. 3-4

(2) Ali E-H-Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. P.

(3) Soad Eddin Ibrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological notes and Preliminary Findings International of Middle East Stadlies, Vol. 12, December, 1980. PP. 423-453.

(٤) رباب الحسينى، موقع الدين فى أيديولوجيا العالم الثالث. دراسة لحالة مصر. رسالة ماجسـتير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٧ .

(5) Nemat Guenena, The Jihad. An Islamic Altrnative in Egypt, Athesis Presented. To The Sociology Anthropology Department in Portial Fuloillment of the Requrements for the Master of the Arts Degree, The American Unirersity in Cairo, September, 1985.

وقد نشرت الباحثة ترجمة عربيـة لرسـالتها تحـت عنوان: تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامى فى مصـر؟ دار الحرية للصحافة والطباعة والنشـر. القـاهرة، الطبعـة الأولى ١٩٨٨.

(٦) **راجع** :

- عبد الله محمد حسينن شلبى، الحركات السياسية الإسلامية فى المجتمع المصـرى ١٩٧٠- ١٩٨٥. دراسـة سوسيولوجية للفكر والممارسة، رسـالة دكتـوراه، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شـمس - ١٩٩٤.

(٧) أحلام السعدى مزهود، التيار الدينى والسياسة المصرية تجاه إسرائيل. دراسـة تحليليـة لمجلـة الـدعوة

المصرية ١٩٧٧-١٩٨١، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.

(٨) نفين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية فى مصر وقضية الأقليات، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨.

(٩) رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينات. دراسة مقارنة لمصر وإيران، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨.

(١٠) حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسى فى النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، سلسلة اطروحات الدكتوراه ١٧، ١٩٩٢.

(١١) راجع الببليوجرافيا الشارحة التى نشرها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية:

سميحة نصر (اعداد) وأحمد زايد (إشراف)، العنف فى المجتمع المصرى. دراسات العنف. ببليوجرافيا شارحة، الدراسات العربية، الجزء الأول، القاهرة.

(١٢) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، بحـث الحركات الاجتماعية المتطرفة. الحركات الدينيـة، الندوة الرابعة لبحث الحركات الدينية المتطرفـة ، القاهرة، فى ١٩٨٢/٥/١٢.

(١٣) حسام الدين محمد سويلم (إعداد) ؛ التطـرف الـدينى وعلاقته بالأمن القومى المصرى فى منطقة الشرق الأوسط. الأسباب والدوافع والرد الموضوعى على دعاوى التطرف والعنف باسم الدين، وزارة الدفاع المصرية، مركز الدراسات الاستراتيجية، القاهرة، ١٩٨٧.

(١٤) من بين هذه الدراسات انظر:

- Fazlur Rahman, Roots of Islmic Neo-Fundamentalism, in: Philip H.Stodard, David C.Cuthell and Margart W.Sullirvan (eds), Change and The Muslim World, Syracuse University Press, New york, 1981.
- Ismail Serageldin, Individual Idlentiny, Group Dynamics and Islamic Resurgence, in A.E.H.Dessouki (ed), Islamic Resurgence in the Arab World, Op. Cit, PP. 54-56.

- Ali E.H.Dessouki, The Resurgence of Islamic Organistions in Egypt, Op. Cit., PP. 111-113.

- محمد عابد الجابرى، إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر: صراع طبقى مشكل ثقافى، فى مركز دراسات الوحدة العربية، التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبقة الأولى، ١٩٨٥، ص ص ٢٩-٥٨.

- البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٧ الجزءان الأول والثانى.

(١٥) **راجع من بين هذه الدراسات**:

- يوسف القرضاوى، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا حتمية. الحل الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، مارس ١٩٧٧.

- محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحـدى الحضـارى، دار المستقبل العربى، القـاهرة، الطبعـة الأولـى ١٩٨٥.
- أبو الأعلى المودودى، نحن والحضارة الغربية، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٨.

(١٦) **انظر كأمثلة على هذه الكتابات:**

- روجية جارودى، الإسلام هو الحـل الوحيـد للأزمـات المتصاعدة فى الغرب، كتاب المختار الإسـلامى، القاهرة، ١٩٦٨.
- محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحـدى الحضـارى، مصدر سابق، وأيضا:
- ـــــــ ، الاسـتقلال الحضـارى لأمتنـا العربيـة الإسلامية، دار ثابت للنشر والتوزيـع، القـاهرة ، ١٩٨٣.
- ــــ ، تيارات الفكر الإسلامى، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣.

- المرجع الدينى الأعلى الأمام المجاهد روح الله الخميـنـى، الحكومة الإسلامية، ترجمة: حسن حنفى، الطبعـة الأولى، القاهرة، سبتمبر ١٩٧٩.
- صالح سرية، رسالة الإيمان، اتحـاد طـلاب كليـة دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٧.
- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، (بدون).

(١٧) من بين هذه الدراسات انظر:

- R Hrair Dekmejian, The Anatomy of Islamic Revival Legitimacy Crisis, Ethinic Conflict and the Search for Islamic Altrnative, The Middle East Journal, Vol. 34, No. 1, Winter, 1980. PP. 12.

وانظر أيضا لنفس المؤلف:

Islamic in revoliution, Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Univ-ersity Press, New york, 1985.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربيـة تحـت عنـوان: الأصولية فى العالم العربى، ترجمة وتعليق: عبـد الـوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيـع، المنصـورة، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.

- Nazih N. M. Ayubi, The Political Revirvalof Islam: The Case of Egypt, Op. Cit. P. 487.

(١٨) راجع:

- رفعت سيد أحمد، حركة الإحياء الإسلامى، مصدر سابق ص ١٠.
- نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامى فى مصر، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(١٩) راجع:

- Nadia Ramsis Farah, Religious Stirfe in Egypt .Crisis and Iddeolagical Conflictn Seventies, Gordan and Breach Science Publishers, New york, 1986. PP. 68-70.

(٢٠) راجع:

- مهدى عامل: نقد الفكر اليومى، دار الفـارابى، بيـروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ص ١٤١-١٤٢.
- حليم بركات: الدين والطبقات الاجتماعية. أدوات التسويغ والتجاوز، ندوة الدين فى المجتمع العربى، الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركـز دراسـات الوحـدة العربية، القاهرة، ٤٠٧ إبريـل ١٩٨٩. ص ص ١١-١٥.

(٢١) **راجع بشأن تفصيل هذه الاستخدامات المتباينة للدين:**

- رفيق حبيب، الاحتجاج الدينى والصـراع الطبقـى فـى مصر، سيناء للنشر، القـاهرة، الطبعـة الأولـى، ١٩٨٩. ص ص ١٧-٢١.
- حلـيم بركـات، المجتمـع العربـى المعاصـر، بحـث استطلاعى، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيروت، الطبعة الأولى، إبريـل ١٩٨٤، ص ص ٢٢٣-٢٣٧.
- محمود أمين العالم، الدين والسياسة فى: الإسلام السياسى: الأسس الفكرية والأهداف العملية، سلسـلة كتـاب قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتـوبر ١٩٨٩. ص ص ٥-١٢.

(٢٢) **من بين هذه الدراسات راجع:**

- Ali E.H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit., PP. 23-24.
- رفعت سيد أحمد، حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، مصدر سابق،ص ص١٣٦-١٤٠.
- Saad E. Ibrahim, Anatomy of Egypts Militant Islamic Groups ---, Op. Cit. PP. 444-448.

- Hamied Ansori: Egypt. The Stalled Society, State University of New york press, New york, 1986.
The political Expediency of Religion.

- محمد عبد الباقى الهرماس: الإسلام الاجتماعى فى تونس، فى: مركز دراسات الوحـدة العربيـة، الحركـات الإسلامية المعصرة فى الوطن العربـى، مصـدر سابق. ص ص ٢٤٧-٢٩٩.

- Afaf Lutfi, Religion or Opposition..? Urbon Protest Movements in Egypt, International Journal of Midle East Stdvuol 16, No. 4, November, 1984. PP. 541-552.
- P. J. Vatikiotis, Islamic Resurgence: Acritical View, in: Alexanders. Cudsi and Ali E.H.Dessouki(ed), Islam and Power, Croom Helm, London, 1981, PP. 160-196.

R.Hrair Dekmejian, Anatomy of Islamic Revival, Op. Cit, PP. 6-7.

- سمير نعيم أحمد: المحـددات الاقتصـادية والاجتماعيـة للتطرف الدينى، ندوة الدين فى المجتمع العربـى، مصدر سابق.

(٢٣) راجع كأمثلة على هذه الدراسات:

- فرج فودة : التطرف السياسى الدينى فى مصر. المشـكلة والحل، مجلة فكر السنة الثانيـة، العـدد السـابع، أكتوبر ١٩٨٥، ص ص ١١-٢٥.
- السيد زهره: حركـة الإحيـاء الإسـلامى. مؤشـراتها ودوافعها، مجلة السياسة الدولية، العدد ٦١، يوليـو ١٩٨٠. ص ص ٨٥-٨٨.
- حسن حنفى: الحركة الإسلامية ومستقبلها علـى ضـوء قضية السادات، مجموعة مقالات فى جريدة الوطن الكويتية، نوفمبر- ديسمبر ١٩٨٢. وقد قدم فـؤاد ذكريا عرضا نقديا لهذه المقالات فى: فؤاد ذكريـا، مستقبل الأصولية الإسلامية. بحث نقدى فى ضوء دراسة للدكتور حسن حنفى، مجلة فكر للدراسـات والبحوث، العدد ٤، فبراير ١٩٨٥. ص ص ١٦-٥٠.
- Marvin Zonis, How Useful is Islam as an Explontion of The Plitics of the Middle East, in: Cities of Gods, Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity

and Islam, Green Wood Press, New york London, 1986. PP. 193-209.

- Rophael Israeli, Islam in Egypt Under Nasir and Sadat, Some Compratise Notes, in: Metin Heper and R. Israeli(ed), Islam and Politics in The Modern Middle East, Croom Helm, London, 1984, PP. 64-78.

(٢٤) **من بين هذه الدراسات راجع:**

- آلان روسبون : الإسلام، الحركة الإسلامية والديمقراطية: إعادة تشكيل الساحة السياسية فى مصر، المـؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر، مركـز البحوث والدراسات السياسـية، كليـة الاقتصـاد والعلوم السياسية، جامعة القـاهرة ٥-٩ ديسـمبر ١٩٨٧.

- Louis J. Contori, Religion and Politics in. Michael Curtis(ed), Religion and Politics in The Middle East, Boulder, Co. Westriew, 1981. PP. 77-90.

- Ali Merad, The Ideologisation of Islam in The Contemporary Muslem World, in Islam and Power, Op. Cit., Pp. 37-47.

(٢٥) من بين هذه الدراسات راجع:

- رفعت سيد أحمـد، ظـاهرة الإحيـاء الإسـلامى فـى السبعينيات، مصدر سـابق، ص ص ١٣٤-١٣٦، ص ص ١٤١-١٤٤.
- ريتشارد هير دكميجيان، الأصولية فى العـالم العربـى، مصدر سابق، ص ص ٥٢-٥٤.
- R.Hrair Dekmejian, Anatomy of Islamic Revirval, Op. Cit., PP. 7-8.

(٢٦) **راجع كأمثلة على هذه الدراسات:**

- فرج أحمد فرج: الحركات الدينية المتطرفـة. توصـيف وتقييم، بحث الحركات الدينية المتطرفـة، مصـدر سابق ، ص ص ١٥٢-١٦٦.
- يحيى الرخاوى: أفكار وانطباعات فى محاولـة الإجابـة على التساؤلات الموجهة لإعداد مشـروع "ورقـة عمل" بحث الحركات الدينية المتطرفـة، مصـدر سابق، ص ص ١٣٧-١٥١.
- Susan Waltz, Isamic Appeal in Tunisia, Middle East Journal, Vol. 40., No. 4,Autumn, 1986. PP. 651-670.

(٢٧) تأتى معظم الكتابات التى اعتمدت هذا المتغيـر فـى تفسيرها للظاهرة من داخـل الحركـة الإسـلامية

السياسية ذاتها. راجع وثائق الحركة الإسلامية فـى مثبت المراجع الواردة فى الرسالة التى تقـدم بهـا المؤلف للحصول على درجة الدكتوراة فـى الآداب قسم الاجتماع كلية الآداب جامعـة عـين شـمس ١٩٩٤، مصدر سابق. وانظر أيضا:

- رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحيـاء الإسـلامى، مصـدر سابق. ص ص ٩٠-٩١.

(٢٨) **من بين هذه البحوث والدراسات انظر:**

- Ahrari, Mohamed E., Implications of Iranian Political Change for The Arab World, Middle East Review, Vol. 16, No. 3, Spring 1984. PP. 17-29.
- Alpher, Joseph, The Khomeini International, Washington Quarterly, Vol. 3. No. 4, Autumm, 1980. PP. 54-74.
- Bill, James A., Resurgent Islam in The persian Gulf, Foreign Affairs, Vol. 63, No. 1, 1084 PP. 108-127.
- السيد زهرة، حركة الإحياء الإسلامى، مصدر سابق، ص ص ٨٨

(٢٩) راجع من بين البحوث التى اعتمدت فرضـية أزمـة المشروعية كمتغير لتنامى الحركات الإسلامية.

- R. hlrair Dekmeian, Anatomy of Islamic Revirval, Op. Cit., Pp. 3-6.
- Rapheil Israel, Islam in Egypt Under Nasir and Sadat…, Op. Cit. PP. 64-70.
- Hamied Ansari, Egypt The Stalled Society, Op. Cit. PP. 211-212.
- Hassan Hanafi, The Origin of Modern Conservatire and Islamic Fundamentalism, Op. Cit., 96-79.
- رباب الحسينى: موقع الدين فى أيديولوجيا العالم الثالـث. دراسة حالة مصر، مصدر سابق، ص ص ١٧٥-١٨٦.
- رفعت سيد أحمـد: ظـاهرة الإحيـاء الإسـلامى فـى السبعينيات، مصدر سابق، ص ص ٨٠-٨١.

(٣٠) **راجع**:

- Ali E.H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit., P. 23.

(٣١) **راجع**:

- Nazih N.M. Ayubi, The Political Revirval of Islam, The Case of Egypt. Op. Cit., PP. 480-487.
- Ali E.H. Dessouki, Islamic Resurgence, Op. Cit., P. 23.

(٣٢) جاءت الكتابات التى من هذا القبيل من داخـل التيـار الأصولى الإسلامى بفضائله المتعددة. انظر كتابات كل من محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبـة، وصالح سرية، رسالة الإيمان، وعمر عبد الرحمن، كلمة حق. وراجع أيضا:

- Ali Merad, The Ideologyistion of Islam in Conlemporary Muslim World, Op. Cit., PP. 37-47.

(٣٣)

- Ibd., PP. 37-47.

(٣٤) **بسام طيبـى** : التبادل الثقافى فى إطار المجتمع الـدولى المعاصر، هل الإحياء الثقافى عقبة أمام التسـامح الثقافى، فى: مراد وهبة (المحرر)، التسامح الثقافى - أبحاث المؤتمر الإقليمى الأول للمجموعة الغربية الأوروبية للبحوث الاجتماعيـة، مكتبـة الأنجلـو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص ص ١-٣. راجـع أيضا:

- Bassam Tibi, Neo. Islamic Fundamentalism, Journal of The Socirty for International Devolopment, No. 1, 1987, PP. 62-66.

(٣٥) يذكر رفعت سيد احمد فى دراسـته حركـة الإحيـاء الإسلامى، مصـدر سـابق، ص ١٠ أن حركـة الإحياء الأصولى تشكل حركة تغيير ثـورى كمـا تذكر نعمة الله جنينه أن تنظيم الجهاد على صعيدى الفكر والممارسة كان يتجه إلى التغيير التحولى أو الثورى، انظر: نعمة الله جنينه، تنظـيم الجهـاد، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٣٦) **انظر**:

- saad Eddin Ebrajim: Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups, Op. Cit. P. 439.

(٣٧) **انظر**:

- Hamid Ansari, Egypt The Saalled Society, Op. Cit, PP. 222-224.

(٣٨) **انظر**:

- Henry Munsan, The Social Base of Islamic Militancy in Moraco, The Middle East Hournal, Vol. 40, No, Spring 1986. PP. 264-284.

(٣٩) نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص ص ٣٨-٤٠.

(٤٠) **راجع**:

- Ali E.H. Dessouki, Islamic Resurgence, Op. Cit, P. 23.

- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٧، مؤسسـة الأهـرام، ١٩٨٨. ص ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٤١) سمير نعيم أحمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعيـة للتطرف الدينى، مصدر سابق.

(٤٢) السيد الحسينى، المدينة: دراسة فـى علـم الاجتمـاع الحضـرى، دار المعـارف، القـاهرة، ط ٣، ١٩٨٥.

(٤٣) **راجع**:

- Hamied Ansari, Egypt The Stalled Society, Op. Cit., PP. 175-182.
-P.J. Vatikiotis, Islamic Resurgence, Op. Cit., PP. 175-182.

(٤٤) **انظر**:

- P. J. Vatikiotis, Ibid., PP. 175-182.
- Nazih N.M.Ayubi, The Political Revirval of Islam, The Case of Egypt, Op. Cit. PP. 494-495.

- saad E. Ibrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups., op. Cit., PP. 438-439.

(٤٥) **انظر**:

- Nadia Ramsis Farah, Religious Strife in Egypt. Crisis and Ideologoical Conflict in Seventien, Op. Cit., PP. 68-70.

الفصل الثانى

الصراع الدينى وأزمة التحول فى المجتمع المصرى

خلال السبعينات

أولا : مقدمة

ثانيا : التفاعل بين مسلمى وأقباط مصر فى السبعينات [١]

ثالثا : نظريات التآمر

(أ) رؤية الدولة والنظام الحاكم فى مصر

(ب) رؤية الجماعات الدينية وقوى المعارضة المصرية

رابعا : ديناميات التحول والصراع الدينى فى السبعينات

(أ) مقدمة حول تفسير أزمة التحول ودور الصراع الدينى

(ب) مرحلة إعادة توجيه النظام (١٩٧٠ ـ ١٩٧٣)

(ج) مرحلة الاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى (١٩٧٤ ـ ١٩٧٧)

(د) مرحلة الصـراع داخـل التحـالف الحـاكم (١٩٧٧ ـ ١٩٨١)

---

[١] Nadia Ramsis Farah, :Religious Strife In Egypt Crisis and Ideological Conflict in Seventies, Gordon and Breach Science Publishers, New York, 1986.

أولاً : مقدمة

على امتداد السبعينات من القرن الحالى تفاقمت حـدة التوترات والنزاعات الدينية بين المسلمين والأقباط من أبنـاء الوطن المصرى. فمنـذ عـام ١٩٧٢ بـدأت سلسـلة مـن الصدامات الخطيرة، تمثلت أولى حلقاتها فى حـرق كنيسـة صغيرة فى الدلتا، وفى يونيو من عام ١٩٨١ بلغـت هـذه الصدامات ذروتها بوقوع صدام مسلح بين المسلمين والأقباط فى منطقة تعد من أفقر أحياء مدينة القاهرة. وأعلن الـرئيس السادات وقتها أن هذا الحادث الأخير يمثـل تهديـدا بـالغ الخطورة للوحدة الوطنية. وفى مواجهة المعارضة الآخذة فى التصاعد من قبل الجماعات والقوى السياسية كافة ضد نظام الرئيس السادات، لجأت حكومته إلى استخدام الصدام والنزاع الدينى بين المسلمين والأقباط كمبرر لقمع قوى المعارضـة ومن ثم قامت بحملة اعتقالات على نطاق واسع فى سـبتمبر من عام ١٩٨١، حيث اعتقلت أجهزة الأمن المصـرية مـا يزيد عن ١٥٠٠ مصريا يمثلون كـل فصـائل المعارضـة المصرية السياسية والدينية فى المجتمع المصرى، فلقد كـان ذلك العدد الكبير من المعتقلين يشمل قوى المعارضـة مـن

أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وعمدت الحكومة إلى عـزل البابا شنوده الثالث بطريرك الكنيسة القبطية، وقامـت بنفيـه وإبعاده إلى أحد الأديرة. كما قامت باعتقـال وسـجن قـادة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسـلامية الجديـدة. وبعد مرور شهر تقريبا على حملـة الإعتقـالات الشـهيرة وبالتحديد فى السادس من أكتـوبر، ١٩٨١ قامـت جماعـة الجهاد، وهى واحدة مـن الجماعـات الإسـلامية الجديـدة المتطرفة، قامت باغتيال الرئيس السـادات أثنـاء مشـاهدته عرضا عسكريا احتفالا بذكرى انتصار الجيش المصرى فى حرب أكتوبر ١٩٧٣.

ولقد استخدمت مؤلفة الكتاب طريقتين مهمتـين فـى طرق البحث العلمى لدراسة النزاع والصراع الـدينى فـى مصر، وتحديد وضيعته، والمتغيرات السببية والتفسيرية التى يمكن تأويل هذه النزاع بالنظر إليها. الطريقة الأولى تمثلـت فى استعراض التراث النظرى المتوافر بشأن النزاع الدينى. والثانية هى إجراء مقابلات وحوارات مكثفة مـع مفكـرين وكتاب، وصحفيين، وقادة دينين، وشخصيات سياسية عامـه

بارزة من المصريين، وأيضا مقابلات مع مواطنين مصريين عاديين من الجماهير المسلمة والقبطية.

ومن الممكن استقطاب وجهات النظر المصرية بشـأن قضية النزاع الدينى إلى فئتـين رئيسـيتين: الأولـى تضـم نظريات المؤامرة، والفئة الثانية تضم التفسيرات الاجتماعية الاقتصادية للنزاع الدينى. وفيما يتعلق بنظريـات المـؤامرة فهى تتضمن كلا من العوامل الخارجية والعوامل الداخليـة. ولقد تراوحت تفسيرات المؤامرة من قبل القوى الخارجية ما بين القول بتآمر القوى الإمبريالية والصهيونية، إلـى تـآمر السوفيت لتمزيق الوحدة الوطنية للوطن المصرى وأضـعاف النظام الحاكم فى مصر. وأما وجهات النظر القائلة بوجـود مؤامرة من قبل قوى داخلية، فقد تمحورت حول العلاقة بين الدولة والأقباط، ففى رأى أصحاب وجهات النظـر هـذه أن الدولة اتجهت إلى تصعيد النزاع الدينى فى مصر لتجعل منه حجابا يستر إفـلاس سياسـتها الاجتماعيـة – الاقتصـادية وسياستها الخارجية، كما زعم هذا الفريق أيضـا أن البابـا شنودة يسعى ليؤسس لنفسه دور القائد السياسى على المسرح السياسى القومى والدولى.

أما التفسيرات السياسية والاجتماعية – الاقتصادية لتصاعد النزاع الديني في مصر فقد جاءت على النحو التالي:

١- إن النزاع الديني كان نتيجة لأزمة هوية حادة وبالغة في الخطورة إبتلى بها المصريين في أعقاب هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ على يد الإسرائيليين.

٢- إن النزاع الديني يمكن فهمه في ضوء محاولات النظام الحاكم لاستخدام الإسلام كأداة لتأكيد مشروعيته السياسية.

٣- النزاع الديني في جوهره هو تحريف وتشويه للصراع الطبقي في مصر.

٤- إن غياب الديموقراطية وانسداد قنوات التعبير، وتصاعد الحركات الدينية كانت عوامل أساسية وراء الصدمات الدينية بين الأقباط والمسلمين من المصريين.

وبالإضافة إلى كل ذلك تعددت وتباينت وجهات النظر المصرية بشأن تحديد وتعيين طبيعة الحركات الدينية. فالحركة الإسلامية كان ينظر إليها إما على أنها حركة تقدمية، أو على أنها حركة رجعية. والحركة القبطية كان

ينظر إليها على أنها تعبير عن المطامع الشخصية السياسـية لبطريرك الأقباط، أو كحركة رجعية تعبر عن مصالح رجال الدين التقليدين داخل الكنيسة النخبة القبطية، وثالثا كان ينظر إليها أيضا على أنها تعبير عن تمرد الطبقة الوسطى القبطية، وعلى وجه الخصوص الشرائح الوسطى والدنيا منها، علـى توجهات وسياسات الدولة فى السبعينات.

وفى هذه الدراسة سنحاول أن نقيم وجهـات النظـر التفسيرية تلك اعتمادا تقصى الوقائع والحقائق المتاحة وسبر أغوارها لبيان مدى اتساقها المنطقى. ومن وجهة نظرنا، فان النزاع الدينى فى مصر كان عرضا دالا على وجود أزمـة تحول عميقة فى المجتمع المصرى وكانت هذه الأزمة تعنى أن ثمة نمطا للتطور الاقتصادى – الاجتماعى قد استنفذ كـل إمكانات بقائه وإستمراريته، وأن ثمة محاولات لإقرار نمـط وتوجهات وسياسات اقتصادية جديدة من قبل النخب الحاكمة فى مصر. ولإدارة وتوجيه هذا التحـول وإقـراره، لجـأت النخب الحاكمة إلى سياسات بعينها كان من شـأنها إحـداث تغيرات مهمة فى العلاقات بـين المسـلمين والأقبـاط مـن المصريين، وكانت هذه التغيرات مسئولة عن إفساد العلاقات

الإسلامية القبطية، كما كانت مسـئولة أيضـا عـن بـزوغ وتصاعد المواجهات العنيفة بين المسلمين والأقباط

إن النزاع الدينى كـان، وعلـى وجـه الخصـوص، المحصلة النهائية للآتى :

١- الصراع والتنافس داخل النخبة الحاكمة.

٢- استخدام الإسلام من جانب عناصر محـددة فـى هـذه النخبة كأداة للتعبئة والتحريك السياسى

٣- انعكاس وتأثير هذه السياسات على علاقات الأغلبيـة – الأقلية.

ولكى نفهم النزاع الدينى فى المجتمع المصـرى فـى السبعينات سوف نقدم أولا الشواهد الواقعية على هذا النزاع، وثانيـا : سنختبر ونفحص وجهـات النظـر والملاحظـات المصرية الشائعة بشأن هذا النـزاع لبيـان مـدى صـدقها وصحتها، وأخيرا سنقدم تفسيرا بنائيا يأخذ بعـين الاعتبـار جدل العوامل الاقتصادية، والسياسية والأيدلوجية وتفاعلهـا، والتى تعد من وجهة نظرنا، مسئولة عن سلسلة الحوادث التى وصفت بالنزاع الدينى.

ثانيا : تفاعلات المصريين المسلمين والأقباط فى السبعينات

فى بداية السبعينات من القرن الحالى توفى كلا من الرئيس جمال عبد الناصر والبابا كيرلس السادس بطريرك الأقباط وانتخب انور السادات رئيسا للجمهورية فى عام ١٩٧٠، كما انتخب أيضا شنودة الثالث بطريركا للكنيسة القبطية فى عام ١٩٧١. ولقد انطوت كل من هاتين الواقعتين على تغيرات محددة فى سياسات وتوجهات النظام الحاكم، وفى علاقة الكنيسة القبطية بالدولة فى المجتمع المصرى.

ولقد سعى الرئيس السادات منذ بداية فترة حكمه إلى إحداث تغييرات جوهرية فى توجهات النظام الحاكم وسياساته فى مصر كان جوهرها تأسيس تحالفات جديدة مع القوى السياسية المحافظة. وثمة واقعتان يمكن رصدهما وعبرتا بصدق عن ذلك التغيير.

الأولى : هى اعتبار الدين الإسلامى مصدرا أساسيا للتشريع فى الدستور الدائم فى عام ١٩٧١، والواقعة الثانية، إطلاق سراح معظم كوادر جماعة الإخوان

المسلمين الذين كانوا قد اعتقلهم وسـجنهم نظـام الرئيس الراحل عبد الناصر.

وكان انتخاب البابا شنودة الثالث فى الوقت ذاته، يعنى أن ثمة تغييرا عميقا قد حدث فى البناء الهرمـى للكهنـوت القبطى. فالكنيسة القبطية كانت تهمين عليها وبشكل تقليـدى رجال الدين ذوى النزعة المحافظة، وأولئك كانوا على الدوام يتجنبون أية مواجهة عامة مع الدولة.

ولكن منذ الأربعينيات والخمسينيات من القرن الحـالى بزغ جيل جديد من الكهنة والرهبان عبر عن كامل سـخطه واستياءه العميق من توجهـات ومواقـف القـوى التقليديـة المهيمنة على السلطة داخل الكنيسة. وعبر نضال وصـراع طويل نجح هذا الجيل الجديد أخيرا وفى مطلع السبعينات فى تولى أمر الكنيسة وأصبحت له السلطة العليا بانتخاب وتولى البابا شنودة بطريركا للأقباط فى عام ١٩٧١ وكانت القيـادة الكنيسية الجديدة تتسم بحصولها على تعليم عالى كما كانـت قيادة مسيسة إلى حد كبير، ولديها تصور جديد عن إمكانات وحدود دورها داخل المجتمع. ففى خلال حكم الرئيس عبـد الناصر اضمحل وتلاشى التمثيل السياسى للأقبـاط، ولـذلك

سعت القيادة الكنيسية الجديدة إلى الحـديث عـن المطالـب السياسية للأقباط وتوصيلها إلى النظام الحاكم، كما تحركـت هذه القيادة ليس كممثل دينى للأقباط فحسب، ولكنها حاولـت أيضا وعلى صعيد الحركة والفعل أن تكون الممثل السياسى المعبر عن مصالح الأقباط.

وفى هذا السياق جاءت أحـداث ووقـائع السـبعينات كمواجهات مفتوحة بين الكنيسة والدولة، وكانت فى الغالـب مواجهات محتومة يتعذر تجنيبها أو تفاديها.

جاءت الإشارة الأولى من خلال الاضطرابات الدينيـة التى وقعت فى مدينة الإسكندرية فى مارس من عام ١٩٧٢، عندما وزع كتيب صغير فى كل أنحاء المدينة، يزعم ويدعى أن البابا شنودة يمارس سـلوكا عـدوانيا تجـاه المسـلمين المصريين من خلال حملات تبشـيرية تسـتهدف تحـويلهم وارتدادهم عند دينهم وتنصيرهم وأن البابا شنودة يخطط عبر هذه الممارسات لسيطرة الأقباط على مصر ومن ثم انفجرت حوادث العنف والشغب والمظاهرات احتجاجا على ما زعـم أنه مخطط تآمرى قبطى.

وبعد ذلك بفترة قصيرة، أحرقت كنيسة صـغيرة فـى الخانكة وهى قرية صغيرة فى الدلتا، وقريبـة مـن مدينـة القاهرة فى السادس من نوفمبر عام ١٩٧٢. وجاءت محاضر وتقارير الشرطة بشأن واقعة الحرق والتدمير مبهمة إذ تقرر أن ثمة أشخاص مجهولين حاولوا حرق كنيسة الخانكة. وفى يوم الأحد التالى فى الثانى عشر من نوفمبر عام ١٩٧٢. وفد إلى القرية جماعة من الأقباط فى شكل مظاهرة يقودها عـدد من الكهنة والقساوسة لإقامة قداس جماعى فى موقع الكنيسة التى تعرضت للحرق وكنوع من الاحتجاج على ما حدث وقد تم ذلك فى الوقت الذى كان فيه معظم سكان قريـة الخانكـة يباشرون أعمالهم، وفى المساء وأثناء صـلاة العشـاء فـى مسجد القرية علموا بالأحداث التى وقعت من جانب الأقبـاط فى بداية اليوم، فغادروا المسجد فى شكل مظاهرات انفجرت غاضبة ضد الأقباط وأدعى البوليس أنـه فـى أثنـاء هـذه المظاهرات أطلق شخص مجهول، يعتقد أنه قبطى، النار فى الهواء، فغضب المتظاهرون بسبب سلوكه هـذا، فـأحرقوا منزله ومنازل ومحلات الأقباط الآخرين.وارتأت الحكومـة المصرية أن حادث الخانكة من الخطورة بمكان إلـى الحـد

الذى يقتضى معه ضرورة إجراء تحقيق بشأنه من قبل لجنة من مجلس الشعب المصرى، كما اتهمـت الحكومـة قـوى أجنبية تحاول إثارة وتحريك وتصعيد الأحقـاد والضـغائن الدينية. ومن الغريب أن هذه الحكومة التى كانت قد أصدرت قانونا قويا وحادا لتقييد الحريات السياسية بدرجة كبيرة، وهو القانون المعروف بقانون الوحدة الوطنية فى سبتمبر من عام ١٩٧٢، لم تقدم على اتخاذ أية إجراءات انتقامية ضد أولئـك الأفراد المحرضين الذين فجروا صدامات قرية الخانكة بـين المسلمين والأقباط من سكانها. بدلا من ذلـك قـام الـرئيس السادات، ومن خلال حملة دعائية وإعلامية تم إعدادها جيدا، بزيارة لكل من شيخ الجامع الأزهر وبابا الأقباط فى الثـانى عشر من ديسمبر ١٩٧٢، ونجح فى الضغط عليهما لإصدار بيانات تدين النزاع الدينى والقوى المحرضة التـى أثارتـه وحركته من مكامنه إلى حد إشعال نار الفتنة الطائفية.

بدءا من عام ١٩٧٢ فصاعدا، أخـذت الجماعـات الإسلامية توسع من دائرة نشاطها ونفوذها وبصفة خاصـة داخل الجامعات المصرية. وأخذ العداء والتنافر الدينى يتسع تدريجيا هنا وهناك لكن دون أن يلقى أو يواجه بأى اهتمـام

رسمى من قبل الحكومة. وفى عام ١٩٧٤ حاولت – جماعة إسلامية جديدة تسمى شباب محمد السيطرة على الكلية الفنية العسكرية. وفى يناير عام ١٩٧٧. اتسعت الصدامات بين المسلمين والأقباط وأصبحت واسعة الانتشار فى صعيد مصر، وعلى وجه الخصوص فى محافظتى أسيوط والمنيا. وفى يوليو من عام ١٩٧٧ خططت جماعة إسلامية أخرى جديدة عرفت إعلاميا بجماعة التفكير والهجرة لاختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى.

ولقد فهمت الحكومة المصرية تصاعد عنف الجماعات الإسلامية كدلالة ومؤشر على تزايد قوة هذه الجماعات. وفى الحقيقة فإن هذه الجماعات إنما كانت تحاول الضغط على الحكومة لأجل أن تشرع فى التطبيق الحرفى للشريعة الإسلامية. وفى محاولة من الحكومة لكسب رضا الجماعات الإسلامية وتهدئتها، ولكسب التأييد والولاء الشعبى، قامت بإحالة مسودة قانون إلى مجلس الشعب فى أغسطس من عام ١٩٧٧ تقترح فيه تطبيق الحدود الإسلامية بشأن الارتداد عن الدين الإسلامى. وكان ذلك يعنى أن الحكومة تريد تطبيق عقوبة الموت على المسلمين الذين

يعلنون ارتدادهم عن الإسلام وتحولهم إلى ديانات أخرى، أو تطبيق هذا الحد على حالات الإلحـاد وإنكـار وجـود الله. ونبهت قيادة الكنيسة القبطية إلى خطورة مثل هذه الخطـوة. وفى البداية تحركت الكنيسة بان أعلنت الصوم العـام لكـل الأقباط ولمدة خمسة أيام كنوع من الاحتجـاج كمـا أبـدى الأقباط المصريون فى المهجـر، فـى الولايـات المتحـدة الأمريكية وكندا واستراليا، معارضتهم الشديدة لتطبيق الحدود الإسلامية. وتكاتفت جهـود الكنيسـة واتحـادات الأقبـاط المصريين فى المهجر لممارسة ضغوط كافية على الحكومة المصرية لحملها على التراجع عن اقتراحاها السابق الإشارة إليه.

وبدأت الصدامات بين المسلمين والأقباط تتسع تدريجيا مرة ثانية فى صعيد مصر وفى مدن المنيـا وأسـيوط فـى مارس عام ١٩٧٨. حيث تم إحراق عدد من الكنائس، كمـا تعرض عدد من القساوسة للهجوم والإيذاء البدنى. وفى نفس الوقت أحرقت كنيسة أبو زعبل بالقرب من مدينة القـاهرة. وقام تسعون قسا بقيادة مسـيرة احتجـاج، وتفاقمـت حـدة التوترات. وبعد مرور عام وفى مارس ١٩٧٩ أحرقت كنيسة

تاريخية قديمة بالقاهرة أيضا. وفى عشـية احتفـالات عيـد الفصح للأقباط. وفى السادس من يناير عام ١٩٨٠، انفجرت عدة قنابل فى كنائس مدينة الإسكندرية.

وفى مايو عام ١٩٨٠، اقترحت الحكومـة المصـرية إجراء تعديل دستورى، يكون من شأنه جعل الدين الإسلامى المصدر الرئيسى للتشريع ولإقرار هذا التعـديل الدسـتورى ولكى يتم تمريره، ولقمع أية مقاومة من جانب الأقباط لـه، زعم الرئيس السادات فى خطاب عام له فى ١٤ مايو عـام ١٩٨٠، أن البابا شنودة هو الذى مهد للنزاع الدينى وأتهمـه بأنه قام بدور أساسى فى تفاقم أحداث الفتنة الطائفية وزيـادة حدتها. وتم تشكيل لجنة برلمانية أخرى للتحقيق فى قضـايا الفتنة والنزاع الدينى.

وبعد انقضاء عام وبالتحديد فى ١٧ يونيو عام ١٩٨١ بلغت العداءات والنزاعات الدينية بين المسـلمين والأقبـاط ذروتها بانفجار أحداث عنف كبيرة وواسـعة فـى منطقـة الزاوية الحمراء فى مدينة القاهرة. واستمرت أحداث العنـف الخطيرة لمدة ثلاثة أيام متتالية، وكانـت نتائجهـا وآثارهـا مروعة للغاية : ١٧ قتيلا مـنهم ٩ مـن الأقبـاط، ٧ مـن

المسلمين وواحد لم تتحدد هويته، و١١٢ جريحا، وتدمير ١٧١ منزلا ومحلا خاصا.

وثمة مجال آخر تجلى فيه مدى اهتراء وتفسخ العلاقة بين المسلمين والأقباط، فقد كان هناك الهجوم والهجوم المضاد على مستوى المقالات الصحفية بالجرائد اليومية والأسبوعية، والمجلات والكتب، والخطب. وحتى على مستوى المجادلات الشخصية. لقد أصبحت كل الأطراف منغمسة ومستغرقة فى مستنقع الصراع الدينى، النظام الحاكم، الجماعات الإسلامية الجديدة، الإخوان المسلمون، ورجال الكنيسة المحدثون والذين تمكنوا وبراعة من بعث ومعالجة الرموز الثقافية والقوالب والصيغ العقلية التى يشترك فى حملها الأقباط من أفراد المجتمع المصرى، والتى كانت كامنة تحت السطح كاتجاهات وتيارات ضمنية فرعية فى الثقافة المصرية العامة.

وفى مقابل ذلك، جاءت الأدبيات الصادرة عن جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، تؤكد على الهوية الإسلامية لمصر ورفض وإنكار تراثها الفرعونى. والقبطى والحط من شأن مفهوم القومية العربية باعتباره يمثل مؤامرة

مسيحية لتقسيم الأمة الإسلامية. وفى رؤيتهم للدولة الإسلامية التى يأملون ويعملون على قيامها، قدم الأخـوان المسـلمون وغالبية الجماعات الإسلامية، مفهـوم السـيادة الإسـلامية. فالإسلام وطن وجنسية، والأقباط باعتبارهم غيـر مسـلمين ستتم معاملتهم كمواطنى حماية أو " أهـل الذمـة " وتعتمـد جنسيتهم على الانتساب غير الشرعى للإسلام. وأكثـر مـن ذلك ذهبت بعض الجماعات الإسلامية الجديـدة إلـى حـد تصنيف غير المسلمين على أنهم كفار وملاحده. وفى الوقت الذى كانوا يؤكدون فيه على أنه لا أحد يكره أو يتم إجبـاره على اتباع الدين الصحيح، ويقصدون الإسلام، فإنهم ارتـأوا ضرورة تدمير كل المؤسسات التى تحول بين غير المسلمين وبين اعتناقهم للإسلام. وكان ذلك الموقـف يعنـى ضـمنا ضرورة تدمير الكنيسة القبطية المؤسسة الدينيـة الرئيسـية للأقباط فى مصر .وعلاوة ذلـك دعـت بعـض الجماعـات الإسلامية المسلحة الجديدة إلى ضـرورة تطبيـق الشـريعة الإسلامية على غير المسلمين داخل المجتمع ليس فقـط فـى القضايا المتعلقة بالقانون العام، ولكـن أيضـا فـى قضـايا الأحوال الشخصية والأسرة. ومثل هذا الدعوى إنمـا كانـت

تعنى حرفيا وعلى المدى البعيد تذويب واضمحلال وتلاشـى الجماعة القبطية.

كما استخدم النظام الحاكم أيضا فـى هجومـه علـى الكنيسة القبطية صورا وصيغا عقلية معينة تمـت معالجتهـا ببراعة فائقة. فالرئيس السادات فى خطبة وأحاديثه العامة فى مايو من عامى ١٩٨٠ و ١٩٨١، أشار إلى وجود ارتباطات بعينها بين الكنيسة القبطية وقـوى أجنبيـة معينـة، نفـس الادعاءات كررتها جريدة مايو، صحيفة الحـزب الـوطنى الحاكم فى ١٤ سبتمبر ١٩٨١. وفى كثير من الأحوال كـان يتم عادة استخدام وطرح فكرة أن الأقليات الدينية متهمة دوما بالخيانة الوطنية، وأنها على استعداد دائم للتعاون مع القـوى الأجنبية ضد المصالح الوطنية وذلك لأجل تعزيز ودعم كـل التصورات والمواقف السابقة من قبل نظام الحكم والجماعات الإسلامية والإخوان المسلمين. وعلى الجانب الآخـر، فـإن الأقباط راحوا يؤكدون على أصولهم المصرية وأنهـم هـم ورثة الفراعنة، وبالتالى فهم أصحاب الحـق الطبيعـى فـى مصر – وكان هـذا الطـرح يعنـى ضـمنا أن المسـلمين المصريين هم، وفى الأصل، عرب وافدون، الأمـر الـذى

يستحضر إلى الذهن فكرة الاستعمار الاستيطانى فى أحسـن الأحوال. كما سعى بعض الأقباط إلى بعث وإحياء عناصـر بعينيها فى الثقافة القبطية وعملوا على تأكيدها وإبرازها فـى سياق الحياة اليومية لهم لدعم فكرة الانتساب التاريخى للوطن المصرى.

وفى مثل هذا المناخ المشحون بالاتهامات المتبادلة بين جميع الأطراف، جاء التعديل الدستورى لعام ١٩٨٠ والسابق الإشارة إليه ليعالج قضية العلاقات بين المسـلمين والأقبـاط بشكل بالغ السوء أدى إلى تدهور وأهتراء هذه العلاقات أكثر من ذى قبل. فقبل ذلك التاريخ، ولمدة مائة عام مضت، كانت أوضاع الأقباط المصريين تؤكد على أنه مواطنين مصريين يتساوون مع غيرهم من المصريين فى الحقوق والواجبـات ولم تكن هذه الأوضاع فى حاجة إلى قانون يضمنها ويكلفها، لقد كان قدرهم بيد الدولة ترعاه بالعدالة والأمانة. أمـا الآن، وإذا ما كانت الدولة عازمة بالفعل علـى التطبيـق العملـى للشريعة الإسلامية، فإن الأقبـاط سـيرتدون إلـى الـوراء ليصبحوا أهل ذمة وجماعة حماية، الأمر الذى تخلص منـه ونبذة تماما فكر الديمقراطيين المصريين منذ عام ١٨٥٠م.

ثالثاً : نظريات التآمر:

نعرض هنا لوجهات النظر التـى انطلقـت فـى تفسيرها للنزاع الدينى فى مصر منذ السبعينات إلـى أن ثمة مؤامرات تدبر بليل، وهى المسـؤولة عـن تفجـر أحداث الفتنة الطائفية وتتضمن هذه التفسيرات مختلـف أشكال وأنماط التورط فى المؤامرة. وكانت لـدى كـل الأطراف المسئولة عن تفجر النزاع الدينى فـى مصـر رواياتها لتلك المخططات التآمرية، وسوف نتناول هنـا الروايات الرئيسية للتآمر والتى قدمتها كل مـن الدولـة والنظام الحـاكم، وأحـزاب المعارضـة، والجماعـات الإسلامية، والكنيسة القبطية.

(أ) رؤية الدولة ونظام الحكم :

لقد جاءت أكثر الادعاءات والمـزاعم ضـررا فيما يتعلق بتصورات المؤامرة من جانب الحكومة إن نظام السادات دأب على امتـداد السـبعينات علـى استخدام تصور المؤامرة فى رؤيته للنزاع الـدينى،

هذا فى الوقت الذى لم يقدم فيه أى تفسير رسمى معلن، وحاولت الحكومة أن تقدم البراهين والأدلة على ادعاءاتها، ولكن التحليلات الغربية للوقائع التى قدمتها الحكومة تكشف عن أن معظم الاتهامات التى صدرت عنها أما أنها تفتقر إلى الأدلة على صدقها وصحتها أو أنها قد أسئ فهمها وتفسيرها باعتبارها تمثل نوع من المؤامرة وكانت الاتهامات والمزاعم القائلة بأن ثمة مؤامرة قد طرحت فى أربعة مناسبات هى:

١ - فى عام ١٩٧٢ وبعد أحداث الخانكة .

٢ - فى يناير فى عام ١٩٨٠ بعد تفجير القنابل فى بعض كنائس الإسكندرية.

٣ - فى ١٤ مايو من عام ١٩٨٠، وقد جاءت الاتهامات مباشرة من الرئيس السادات فى خطابه العام أمام مجلس الشعب المصرى.

٤ - وفى الخامس من سبتمبر عام ١٩٨١، جاءت الاتهامات مباشرة، وللمرة الثانية، من الرئيس

السادات فى خطابه الذى وجهه إلى مجلس الشعب بعد أحداث الزاويـة الحمـراء واعتقـال معظـم المعارضين السياسيين.

فى عام ١٩٧٢ اتهمت الحكومة المصرية الإمبرياليـة الأمريكية والصهيونية بإثارة النـزاع الـدينى، والتحـريض عليه، وذلك بغرض زعزعة استقرار الوطن، والحيلولة بين مصر وبين مواجهة العدو الإسرائيلى الذى يحتل شبه جزيرة سيناء بعد الحرب العربية الإسرائيلية فى يونيـو مـن عـام ١٩٦٧. وكانت الأدلة التى قدمتها الحكومة علـى اتهاماتهـا واهية وضعيفة ولا أساس لها. فالمراقبون فى مكاتب البريـد ذكروا بأنهم وضعوا أيديهم على عدد من الخطابات المرسلة من الولايات المتحدة الأمريكية إلى أفراد وجماعات عديـدة داخل مصر، ولكل من المسلمين والأقباط، تحرضهم وتثيرهم ضد بعضهم البعض. ولكن هذه الخطابات لم يـتم الإعـلان عنها وعرضها إعلاميا، وإنما زعمت الحكومة أنها عرضت فحسب على كل من شيخ الأزهر وبابا الأقباط.

وفى يناير من عام ١٩٨٠ نسبت الحكومة إلى جاسوس إيرانى تهمة تفجير قنابل فـى عـدد مـن كنـائس مدينـة

الإسكندرية، واعترف الرجل فى التليفزيون المصرى بأنه حصل على مبالغ مالية لتنفيذ عمليات تخريب وتدمير داخل مصر. وكان ما لفت الانتباه فى مصر هو أن الجاسوس المزعوم كان يتكلم اللغة العربية بسلاسة وطلاقة. كما كان متعاونا إلى أقصى حد مع السلطات خلال شهادته التليفزيونية ولم تقدم أية دلائل أخرى تدعم الزعم بوجود المؤامرة الإيرانية أو تؤيده.

وبعد مرور شهور قليلة، جاء الهجوم الرئيسى من قبل الرئيس السادات نفسه فى ١٤ مايو من عام ١٩٨٠ حيث نسب تفجير الشرارة الأولى لأعمال الفتنة الطائفية والنزاع الدينى إلى قيادة الأقباط أعنى البابا شنودة. إذ أتهم البابا، وعلى نحو قاطع وحاد، بالتآمر بجعل الكنيسة القبطية دولة داخل الدولة. فالبابا يتآمر لتحويل الأقباط إلى أقلية أجنبية وغربية، وهو يخطط لتعبئة وتحريك الطوائف المسيحية الأخرى فى مصر لتشكيل جبهة واحدة تحت قيادته، كما أتهم الباب أيضا بتحريض وإثارة عداء الدول الأجنبية، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، تجاه نظام الرئيس السادات وعلاوة على ذلك لمح السادات وأشار إلى أن بعض الأقباط

كانوا يحاربون جنبا إلى جنب مع قـوات حـزب الكتائـب المسيحى للبنانى فى الحرب الأهلية فى لبنان.

كما اتهم الرئيس السادات قيادة الأقباط بمحاولة إعاقـة التعديل الدستورى وذلك بقيامها بتحريض جمـاهير الأقبـاط على التصويت برفض هذا التعديل فى الاستفتاء الذى طرحه نظام السادات بشأن هذا التعديل، والذى كان يعنـى بتغييـر الفقرة الثانية فى الدستور مـن الإسـلام كمصـدر رئيسـى للتشريع إلى اعتبار الشريعة الإسلامية المصـدر الرئيسـى للتشريع. وعلاوة على ذلك، ذكر السادات إن القيادة القبطيـة الحالية كانت تسعى بطريقة أو بأخرى للارتبـاط بمـؤامرة أجنبية قال أنه تم اكتشافها فى الستينات. وكانت هذه المؤامرة المزعومة تسعى إلى عزل وفصـل الأقبـاط عـن مصـر الإسلامية، وتأسيس دولة قبطية فى صعيد مصـر وتكـون مدينة أسيوط عاصمتها. وجاءت الأدلة والبراهين التى قدمها نظام الرئيس السادات لدعم هذه المزاعم وتأييدها على النحو التالى:

١ـ قيام المهاجرون الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية بتنظيم تظاهرات عدائية ضد الرئيس السـادات أثنـاء

زيارته الرسمية لها. أيضا تظاهراتهم أمام مبنى الأمـم المتحدة فـي نيويـورك مطـالبين بمسـاواة الأقبـاط المصريين فى الحقوق مع الأغلبية المسـلمة. وقـاموا بتوزيع منشورات تدعى بأن الأقباط فى مصر يعـانون من الاضطهاد والقهر من قبل المسلمين، وأن كنائسـهم يتم إحراقها وتدميرها. وقد زعم أن هـذه المنشـورات كتبت وطبعت فى مصر بواسطة القيادة القبطيـة فـى الكنيسة.

٢- أن الكنيسة تدخلت فى شئون الدولة وذلك عندما قامـت بحث الأقباط على التمرد والعصيان المدنى بتحريضهم على التصويت برفض التعـديل الدسـتورى المتعلـق بتطبيق الشريعة الإسلامية.

٣- إن مؤامرة الانفصال المزعومة لم يكشف عنهـا، ولـم يحط يمط علما بها إلا ثلاثة رجال فقط هـم: الـرئيس الراحل جمال عبد الناصر، والباب كيرلس، والسـادات نفسه. وهذه الأدلة والشواهد التى طرحها نظام الرئيس السادات كان من الصعب قبولها أو تأييدها وذلك بسبب

الاتهامات البالغة الخطورة التى ساقها السـادات ضـد قيادة الكنيسة القبطية، وذلك للاعتبارات التالية:

أولا: فيما يتعلق بأنشطة المهاجرين الأقباط فـى الولايـات المتحدة الأمريكية يمكن أن نلاحظ ما يلى:

(أ) إن هؤلاء المهاجرين هم مواطنون أمريكيون ولهم حـق تنظيم أنفسهم وحق التظاهر شأن أى جماعة أخرى داخل المجتمع الأمريكى، ومن ثم فإن أفعالهم هذه غير خاضعة ولا يمكن مساءلتهم بشأنها وفقا للقانون المصرى.

(ب) أن الزعم بوجود علاقة من نوع ما بين أقباط المهجـر والكنيسة القبطية فى مصر بنى علـى أسـاس تقـارير أجهزة الأمن والاستخبارات المصرية والتى ارتـأت أن المنشورات التى وزعت فى الولايات المتحدة الأمريكيـة تمت كتابتها وطباعتها فى مصر.

(ج) إن الكنيسة القبطية فى مصر أنكرت تماما وجود أيـة مؤامرة تدبر بالاتفاق مع الأمريكان.

(د) إن الأقباط المهاجرين حين تظـاهروا فـى الولايـات المتحدة الأمريكية، كان ذلك إما بدافع مـن أنفسـهم أو بتشجيع من الكنيسة، وكان ذلك احتجـا علـى فـرض

الشريعة الإسلامية على الأقباط المصريين. ولأنهم ارتأوا أن من شأن التطبيق الحرفى للشريعة الإسلامية ارتـداد الأقباط المصريين ليصبحوا مواطنين من الدرجة الثانيـة أو أهل ذمة. وعليه فإن ردود أفعال الأقباط المهـاجرين تعد مشروعة ومقبولة ولا يمكن تأويلها على أنها تمثـل مؤامرة.

(هـ) أن التظاهرات التى تقوم بهـا الجماعـات السياسـية والدينية وجماعات الأقليات سواء كانت مؤيدة أو رافضة لأمور بعينها، تعد من الأحداث الطبيعية والمعتادة فـى المجتمع الأمريكى. وبالتالى فإن أنشطة أقباط المهـاجر يتم النظر إليها فى ضوء عدالـة ومشـروعية وجهـات نظرهم، وليس من خلال الزعم بارتبـاطهم بجماعـات أخرى تتآمر ضد مصلحة مصر، هذا بالإضافة إلى أنـه لا يوجد دليل يؤكد على أن مشـاركة الأمـريكيين فـى التظاهر إنما كان من أجل الدفاع عـن الأقبـاط سـواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ثانياً: بالنسبة للدعاوى المتعلقة بالتعديل الدستورى فإننا نود الإشارة إلى ما يلى:

(أ) أن تطبيق الشريعة الإسلامية سوف يـؤثر بالضـرورة على الحقوق المدنية والدينية للأقبـاط المصـريين، بـل ويتعارض بشكل مباشر مع فقرات أخرى واردة بالدستور المصرى تكفل وتضمن الحريات الدينية والمسـاواة فـى الحقوق المدنية. وبالإضافة إلـى ذلـك، فـإن الحكومـة المصرية كانت قد طرحت حدود شرعية بعينها للتطبيـق الفورى مثل حد الردة وذلك فى منتصف السبعينات. وفى هذا السياق، فإن التعديل المقترح فى عـام ١٩٨٠ كـان ينظر إليه على أن محاولة ثانية من قبل الحكومة لإعـادة طرح مثل هذه القـوانين. وفـى ظـل هـذه الظـروف والتوجهات يمكن اعتبار ردود أفعال الكنيسة تجاه التعديل الدستورى أمرا مشروعا ويمكن قبوله وفهمه واسـتيعابه، وهو أيضا ليس مخالفا للقانون المصرى.

(ب) وحتى لو أن كل الأقباط المصريين قـد أقـروا فـى الاستفتاء برفض التعديل الدستورى، فإنهم سيظلون كأقلية،

ولن تتمكن من إيقاف التعديل أو الحيلولـة دون مـروره وذلك فى حالة موافقة الأغلبية عليه.

(ج) فيما يتعلق بمقولة الفصل بين الكنيسة والدولة، فإن هذا الفصل كان مطبقا فحسب بالنسبة للكنيسة القبطيـة، أمـا الحكومة المصرية فدائما ما كانـت تخلـط بـين الـدين والسياسة، وعلاوة على ذلك، سعى الرئيس السادات إلـى الحصول على موافقة الكنيسة وتأييدها لكثير من ممارسته السياسية كما حدث بالنسبة لمعاهـدة السـلام المصـرية الإسرائيلية. ومن ثم فإن الحكومة يمكن أن تحـول بـين الكنيسة وبين الانغماس فى السياسة، اللهم فى تلك الحالات التى تأتى فيها مواقف الكنيسة على ضد من هوى الحكومة وأهدافها فإنها تحرم على الكنيسـة تعـاطى السياسـة أو ممارستها.

ثالثاً: بالنسبة لمزاعم الرئيس السادات حول مؤامرة انفصال الأقباط وتأسيس دولة مستقلة لهم فـى صـعيد مصـر والتى ذكرها فى حديثه، فإننا نلاحظ أن رجلين اثنـين من الرجال الثلاثة الذين ذكرهم وكـانوا علـى علـم بمؤامرة الانفصال المزعومة، قد توفيا منذ زمن، ولـم

يبق من الثلاثة إلا السادات نفسه. وبالتالى فليس ثمـة دليل آخر وشاهد آخر غير السادات نفسـه وشـهادته لتأييد هذه الواقعة.

رابعاً وأخيراً، وبالنظر إلى قضية تورط الكنيسة مع حزب الكتائب اللبنانى، فإن الدليل الوحيد الذى قدمه الـرئيس السادات كان اتصالا شخصيا معه من قبل قائـد غيـر معروف فى منظمة التحرير الفلسطينية، ويرجع تاريخ الاتصال إلى عام ١٩٧٢. ونحن عاجزون بالفعل عـن التحقق من صحة هذا الزعم، وحتى لو أن هذا الاتصال قد تم، فإن الدليل الذى قدمه السـادات علـى صـحته والذى يمثل فيما ذكره السادات بأن منظمـة التحريـر الفلسطينية قد ألقت القبض على ثلاثة أقباط مصـريين فى لبنان، ثم الاستنتاج من تلك الواقعـة أن الكنيسـة متورطة مع حزب الكتائب يعد أمرا مبهمـا ويحوطـه الغموض خاصة فى غياب دليل آخـر يتسـم بـالقوة والصلابة، وكذلك بالنظر أيضا إلى أن التقارير التـى تتحدث عن واقعة التورط المزعومة جاءت مـن قبـل أجهزة الاستخبارات ونشرتها جريـدة مـايو، جريـدة

الحزب الوطنى الحاكم فى عام ١٩٨١، وفى ضوء ذلك كله فإن السلطات المصرية نفسها لم تستطع أن تثبـت أى تورط فى الحرب الأهلية اللبنانية.

وعلى أية حال فإن الضرر البالغ لم يكـن فـى تلـك الاتهامات التى ساقها السادات فى خطابه ضد القيادة القبطية، وإنما تمثل ذلك الضرر فـى أن الخطـاب تعمـد إضـفاء المصداقية على الأفكار والصور العقلية الشائعة والمرتبطـة بالأقليات داخل أى مجتمع. فالخطاب يشير إلى أن الأقليـات فى كل مكان هم موضع شك وريبة، ويميلون إلى التآمر مع القوى الأجنبية ضد مصالح الأمة، وهـم خونـة يحيكـون مخططات التآمر، وهم أصحاب مؤامرات شريرة تسـتهدف إضعاف الأمة الإسلامية كمحاولاتهم إنشاء دولة قبطية، كمـا أنهم يسعون لانتزاع السلطة من الأغلبية المسلمة، أو علـى الأقل يقفون حجر عثرة تريد أن تحول بين الأغلبيـة وبـين ممارسة إرادتها الجمعية وأعنى هنا موقف الأقباط من رفض الاقتراع عن التعديل الدستورى الخـاص بجعـل الشـريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع. إن خطـاب الـرئيس السادات المذكور، وما احتواه هذا الخطـاب يعـد الهجـوم

السياسى الأول على الأقباط من قبل الدولة. ومنـذ بـدايات القرن التاسع عشر لم تشهد مصر، حاكم هـاجم بطريـرك الأقباط كما فعل الرئيس السادات. ففى ذروة الفترة الليبرالية فى مصر، كان حزب الوفد، وهو أكثر الأحزاب شعبية، يبذل جهدا كبيرا لتجنب التورط فى قضايا الكنيسة وكان مخلصـا أمينا وملتزما بمبادئ العلمانيـة. وعنـدما كانـت تنشـأ أى مشكلات، فإن معظم الحكومات المصـرية كانـت تفضـل معالجتها مع الكنيسة أو الأزهر مباشرة وبدون أى حمـلات دعائية وعلنية.

وثمة أمر آخر بالغ الأهمية لاحظنـاه فـى خطـاب الرئيس السادات فى ١٤ مايو عام ١٩٨٠ وهو افتقاد الخطاب لأية إشارة سلبية للجماعات الإسلامية. فالخطاب لـم يـتهم الجماعات بأى تورط مع شركاء أجانب، وفضلا عن هذا فإن الخطاب ذكر أن معظم أعضاء الجماعات الإسلامية يتسمون بالطيبة والنوايا الحسنة الخيرة، وأن قلة منهم فحسب، وبكـل بساطة، ضللت وحاولت استخدام الـدين فـى نقـد النظـام ومهاجمته.

لقد جاءت الاتهامات الأشد قسوة فى النهاية بعد أحداث الزاوية الحمراء فى يونيو عـام ١٩٨١، وتعاظمـت هـذه الاتهامات مع خطاب السادات أمام مجلس الشعب المصـرى فى سبتمبر من عام ١٩٨١، وتوالت الاتهامات بعد ذلك فـى الصحف التى تسيطر عليها الحكومة حتى اغتيال السادات فى السادس من أكتوبر عـام ١٩٨١. أن الكثيـر مـن أفكـار وتصورات المؤامرة التى قدمها النظام الحـاكم فـى عـام ١٩٨١، كانت فى الحقيقة تكرارا لما سبق أن قدمه النظام فى عام ١٩٨٠، وهذه الأفكار والتصورات التى تشـكل نسـيج المؤامرة، قد تم نسجها وصياغة حبكتها على نحـو محكـم وكامل على النحو التالى:

أولا: تآمرت قيادة الكنيسة القبطية المصرية مع المسيحيين اللبنانيين فى مخططات تستهدف تقسيم الدول العربية إلى كيانات دينية من خلال:

(أ) محاولات دائبة مستمرة لبناء تنظيمات مسـيحية داخـل الدول العربية على غرار نموذج الإخوان المسلمين.

(ب) التدريب العسكرى للأقباط فى جنوب لبنـان ليكونـوا قادرين على القيام بعمليات عسكرية فى مصر.

(ج) وأخيرا إقامة دولة قبطية مستقلة فى صعيد مصر.

ولتنفيذ هذا المخطط فإن قيادة الأقباط، البابا شنودة، تعاون بنشاط وإيجابية مع إسرائيل (جريدة مايو فى ١٤ سبتمبر ١٩٨١)، وقد تم تدبير الاعتمادات المالية اللازمة لهذا المخطط عن طريق وكالة الاستخبارات الأمريكية، ومخابرات ألمانيا الغربية، والحزب المسيحى الديمقراطى الألمانى. وتم توصيل هذا الدعم المالى للأقباط داخل مصر عبر مجلس الكنائس العالمى (تقرير الأمن القومى المنشور فى جريدة مايو يوم ١٤ سبتمبر عام ١٩٨١).

ثانيا: إن الاتحاد السوفيتى سعى لإثارة وتفجير الصراع الدينى فى مصر عبر آليتين أساسيتين:

الأولى: تجنيد بعض الأقباط المصريين الذين يدرسون فى الاتحاد السوفيتى.

الثانية: إقناع الجماعات الإسلامية بمهاجمة نظام الحكم والحكومة وذلك عبر عملاء الاتحاد السوفيتى من المصريين فى الداخل ويقصد بهم قوى اليسار المصرى.

ثالثا: قيام بعض الدول العربية، ليبيـا وسـوريا، بتمويـل الجماعات الإسلامية والشيوعيين المصـريين لإثـارة وتحريك الجماعات الإسلامية ضد نظام الحكم.

رابعا: وأخيرا، تآمر كل أحزاب وقـوى المعارضـة مـع الجماعات الإسلامية لإسـقاط نظـام حكـم الـرئيس السادات.

لقد كانت قائمة مخططات التآمر والاتهامات توقع فـى النفس الرعب. بحيث يبدو منها وكأن كل القـوى الداخليـة والخارجية مصممة على إسقاط وتدمير نظام السادات الحاكم، فالولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل يخططان لتقسيم الدولة العربية إلى كيانات دينية صغيرة وضعيفة. وقد يكـون هـذا الافتراض له مشروعيته ويكون صحيحا بالنظر إلى وضعية إسرائيل فى المنطقة كدولة دينية ومن ثم يمنحهـا شـرعية الوجود فضلا عن أنه يضمن تفوقها العسكرى على المنطقـة العربية بأسرها. والسوفيت أيضا لديهم ذات الهدف، أعنـى إسقاط نظام الحكم، ولكن لأغراض مغايرة، هى إقامة نظـام شيوعى على إنقاض نظام السادات، وذلـك بالتعـاون مـع الجماعات الإسلامية والدول العربية فى جبهة الرفض، ليبيـا

وسوريا، وهى الدول التى وفرت مصادر التمويـل والـدعم للجماعات الإسلامية واليسـار المصـرى لإسـقاط نظـام السادات.

وهكذا، فإننا نستطيع أن نميز أنماطا مـن التحالفـات المتشابكة والمتداخلة فقيادة الأقباط تحالفت مـع الإمبرياليـة الغربية، الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا الغربيـة ومـع حزب الكتائب اللبنانى، ومع إسرائيل. وعلى الجانب الآخـر تحالف أحزاب وقوى المعارضة المصرية مـع الجماعـات الإسلامية، وهذا التحالف يلقى الدعم والمسـاندة مـن قبـل الاتحاد السوفيتى وقادة دول جبهة الـرفض العربيـة، ليبيـا وسوريا.

وعلى الرغم من ذلك فإن الدولة لم تعتبر كل أحـزاب وقوى المعارضة السياسية المصرية مسئولة عن إثارة النزاع والفتنة الدينية فى مصر، وإنما تتحمل قيـادة الأقبـاط كـل المسئولية. من وجهة نظر الدولة، فى إشـعال نـار الفتنـة وتأججها واستمرارها. وأن البابا شنودة كان يباشر مخطـط تقسيم مصر منذ أن أصبح بطريرك فى عام ١٩٧١، وبالتالى فالجماعات الإسلامية فى حلٍ من أى تبعة أو مسئولية مباشرة

عن أحداث الفتنة الدينية، لقد تحركت الجماعات فحسب كرد فعل للاستفزازات المتواصلة من جانب القيادة القبطية:

"لقد كان هناك وبشكل متواصل إثارة للمشاعر علـى الجانبين المسلم والقبطى وفى حين كان الجانب المسلم يغلب عليه الهدوء والسكينة، كان الجانب القبطـى تسـيطر عليـه المشاعر والممارسات الهستيرية. كما نعلم أنه لكل فعـل رد فعل، فإنه من الطبيعى إذا ما كان جانب تغلب عليه المشاعر والممارسات الهستيرية، أن يتحول الجانب الآخر المقابل لـه ليصبح أكثر هستيرية أيضا إن التساهل المستمر مع أنشـطة وممارسات قيادة الكنيسة القبطية أدى إلى خلـق ردود فعـل مضاعفة فى صـفوف الجماعـات الإسـلامية والإخـوان المسلمين".

ومن المثير للسخرية هنا، أن معظم الشواهد والأدلـة التى ساقها السادات وكان يعول عليها، كانت فى الحقيقة غير جوهرية ولا أساس لها. فوفقا لتقرير أعـده مكتـب الأمـن القومى المصرى، لم يكن هناك ثمة دليل يؤكد ويؤيد الـزعم بأن قيادة الكنيسة القبطية كانت تقوم بممارسة أنشطة هدامـة

ضد نظام الحكم المصرى. إذ يشير تقرير الأمن القومى إلى ما يلى:

١- فى سبتمبر من عام ١٩٧٧، تلقى المكتب معلومة تفيـد باعتقال خمسة أفراد كانوا يحملون حقيبتى سفر مملوءتين بالأسلحة. ومن بين هؤلاء الخمسة اثنان مـن الأقبـاط المصريين اعترفوا بأنهم كانوا يعملون مع حزب الكتائب اللبنانى فى بناء قاعدة مسيحية عسـكرية فـى لبنـان. وادعى "كميل شمعون"، رئيس لبنان الأسبق، أنه كان قد منح الاثنين الجنسية اللبنانية، كما منحها للأقباط الـذين افترض أنهم كانوا يخضعون للتدريب والإعداد العسكرى فى جنوب لبنان.

٢- فى عام ١٩٧٨، تلقـى المكتـب معلومـات تفيـد أن مخابرات دولة بعينها فى المنطقة، يعنى إسرائيل، تقـوم بتدريب الأقباط المصريين فى معسكرات جـيش لبنـان الجنوبى بجنوب لبنان على تكتيكات الحـرب وتهريـب الأسلحة. وأشارت المعلومات أيضا إلى تهريب أسـلحة إلى الأقباط فى مدينة الإسكندرية يوم ١٢ مـارس عـام ١٩٧٩، وأن الكنيسة القبطية تتعاون مع أشخاص لبنانيين

لنقل مساعدات لعدد ١٥٠٠ مسيحيا منهم ١٣٠٠ قبطيـا مصريا كانوا يتلقون تدريبات عسكرية فى جنوب لبنان.

وقد قام مكتب الأمن القومى بالبحث والتدقيق وتقصى حقيقة هذه المعلومات والزاعم، ووجد أنه لا يوجد دليل يربط الأقباط الذين سافروا إلى لبنان فى عام ١٩٧٨، بأية أنشـطة عسكرية. وبعد تلقى مكتب الأمن القومى هـذه المعلومـات والمزاعم السابق الإشارة إليها جاءته المزيد من المعلومـات التى تلقى المزيد من الضوء على المعلومات السابقة:

(أ) أن تاجر لبنانيا قام بشراء أسلحة مـن مصـدر لصـالح الجيش اللبنانى، وأن هذا التاجر زود بعض المصـريين بتصاريح عمل لبنانية، وبالإضافة إلى ذلك، ساعد هـذا التاجر عددا من الأقباط المصريين على الانخـراط فـى التدريبات العسكرية فى معسكرات الجيش اللبنانى.

(ب) إن مجلس الكنائس العالمى يقدم دعما ماليـا لأنشـطة الأقباط فى لبنان مع مخصصات مالية أخرى من جانـب وكالتى الاستخبارات الأمريكيـة والألمانيـة والحـزب الديمقراطى الألمانى. وكان الغرض التى تسعى إليه هذه

الأطراف هو بعث ودعم حركات الأقليات الإثنية والدينية فى المنطقة.

(ج) إن "شارل الحلو" أحد رؤساء لبنان السـابقين، تـرأس منظمة مسيحية تعمل على دعم تأييد الأقليات المسـيحية فى العالم العربى.

(د) إن كميل شمعون، رئيس لبنان الأسبق طلب من الجيش اللبنانى تدريب عدد من الأقباط المصريين للقيام بعمليات عسكرية داخل مصر.

ومرة أخرى، لم يجد مكتب الأمن القـومى المصـرى دليلا واحد ينسب للأقباط المصريين الذين سافروا إلى لبنـان عامى ١٩٧٨ و١٩٧٩، القيـام بـأى مـن تلـك الأنشـطة المزعومة. وعلى الرغم أنه كان من الواضح أنـه لا يوجـد دليل محدد وواضح يؤكد تلك المؤامرات المزعومـة، فـإن جريدة الحزب الوطنى الحاكم لم تتوقف عن تلفيق الاتهامات والمؤامرات المثيرة على امتداد الأيام التـى تلـت خطـاب السادات فى عام ١٩٨١. فقد أشارت الجريدة فى تقاريرهـا إلى أن ثمة خطر داهم يهدد الأمـة الإسـلامية، وأن ثمـة حملات صليبية جديدة تغزو العـالم العربـى، وأن مجلـس

الكنائس العالمى هو الستار الذى يعمـل مـن خلفـه العـالم الصليبى ويعد للمعركة القادمة مع الأمـة الإسـلامية، وأن الأقليات المسيحية العربية داخل المجتمعـات العربيـة هـى الطابور الخامس، عملاء هذه الحملة الصليبية الجديدة.

إن توصيف دور القيادة القبطية على هذا النحو، كـان يعنى اعتبار كل أفعالها وممارساتها وتحركاتها علـى أنهـا مؤامرة ضد مصر الإسلامية، وبناء عليه لا يمكـن بحـال تبرير ردود أفعالها ضد ممارسات النظام الحاكم فى مصـر، والتى عرضت الحقوق الدينية والمدنيـة للأقبـاط للخطـر. وبالإضافة إلى تلك، فإن اتهامات الحكومة للأقباط والقيـادة القبطية لا أساس لها وتفتقد إلى الاتساق المنطقى للاعتبارات التالية:

أولاً: إن الأقباط كأقلية، لا يمكنهم بحال اللجوء إلى أعمـال المقاومة العسكرية، لأن ذلك يعد نوعا من الانتحـار. ومن الناحية الجغرافية نجد أنهم موزعين على امتـداد وكل مساحة العمران فى مصر وغير متمركزين فـى مناطق ريفية أو حضرية بعينها. إن الأقباط المصريين هم جزء منتم للمجتمع ويتخللون كل النسيج الاجتماعى

لمصر. وبالتالى فافتراض نشوب أى نوع من الصراع المسلح ضد الأغلبية والنظام يعد مستحيلا وغيـر وارد بالمرة فى مثل هذه الظروف.

ثانيـاً: فيما يتعلق بالمزاعم التى ترى أن ثمة روابـط بـين الأقباط المصريين وقيادتهم الدينية من جهة، وحـزب الكنائس اللبنانى من جهة أخرى، لـم نجـد أى دليـل واضح ومحدد لهذا الاتهام. ونحن نشير فقط إلى الإرث التاريخى للكنيسة القبطية ككنيسـة أرثوذكسـية فمنـذ نشأتها وهى تؤكد على استقلاليتها ككنيسة أرثوذكسـية ووقفـت دومـا ضـد تـدخل الكنـائس الكاثوليكيـة والبروتستانتينية فى شئونها الخاصة. هذا فـى الوقـت الذى يعتبر فيه معظم الكتائبيين من طائفة المـارونيين الكاثوليك. وثمة إرث تـاريخى متبـادل مـن الشـك والارتياب بين الكنيستين الأرثوذكسـية والكاثوليكيـة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد عرفـت الكنيسـة المصـرية بعزلتها النسبية حتى بالنسـبة للكنـائس الأرثوذكسـية الأخرى، ولو أن هذه العلاقات قد طرأ عليها التغييـر مؤخرا. وأخيرا، لو أن ثمة تقارب، وإقامـة علاقـات

ودية بين هذه الكنائس مجتمعة، فإنه لا يمكن أن يكون بحال تقارب بين متآمرين أو من أجل الاشـتراك فـى مؤامرة، هكذا وبكل بساطة.

ثالثاً: أنه من المثير للسخرية، أن تقوم الحكومة المصـرية باتهام أقرب حلفائها، الولايـات المتحـدة الأمريكيـة وألمانيا وإسرائيل، بمحاولات تمويل وتحريض وإثـارة هذه المؤامرات المزعومة للأقباط. فمـن المنطقـى أن هذه الدول ليست لديها أية مبررات يمكن قبولها عقـلا وتدفعها لزعزعة استقرار نظـام الـرئيس السـادات. فالسادات كان هو القائد العربى الوحيد الذى اعتـرف بدولة إسرائيل. كما أنه عقد معاهدة سلام أنهت وإلـى الأبد حالة الحرب والعداء لإسرائيل، كمـا أنـه مـنح الأمريكان تسهيلات عسكرية، ومن ناحية أخرى فـإن مصر تحصل على نصـيب وافـر مـن المسـاعدات الأمريكية، والمساعدات الاقتصادية مـن دول أوروبـا الغربية. وبالتالى فالوضع الطبيعى، حمايـة لمصـالح الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا الغربية، وإسرائيل

يقتضى حماية نظام السادات ودعمه واستمراره فى الوجود.

أما فيما يتعلق بتآمر السوفيت وقوى المعارضة، فإن الحكومة عولت على صورة للقاءات تمت بين أفراد من المعارضة المصرية وآخرين من السفارة السوفيتية، كما أشار السادات فى خطابه الأخير إلى وجود وثائق مبهمة وغامضة تؤكد هذا التورط والتآمر، ولكن مثل هذه الوثائق لم يتم إعلانها ونشرها على الإطلاق.

ويبقى فى النهاية الإشارة إلى أنه عقب اغتيال الرئيس السادات، تم إطلاق سراح معظم الأفراد الذين اعتقلوا فى الثالث من سبتمبر ١٩٨١، وبقرار رئاسى، ودون تعرضهم لأية محاكمات، مما يعد دليلا وإشارة إلى أن معظم الاتهامات التى ألصقتها الدولة بقوى المعارضة على تنوعها وتباينها، لا يوجد أى دليل عليها يمكن أن يصمد أمام المحاكمة.

(ب) رؤية الجماعات الدينية وجماعات المعارضة:

بينما كان الزعم بوجود مؤامرة تورطت فيها أطراف عدة، هى التفسير الأساسى الذى اعتمده نظام الرئيس

السادات فى تفسيره لأحداث الفتنة الطائفية والنزاع الدينى فى مصر، فإن الجماعات الدينية الإسلامية والقبطية وأحزاب المعارضة هى أيضا أدلت بدلوها فى تفسير الأحداث، وصاغت نظريات بشأن وجود مؤامرة يمكن فى سياقها تفسير أحداث الفتنة والنزاع الدينى.

فالجماعات الإسلامية تأتى رؤيتهم وإدراكهم للأقباط المصريين بحسبانهم الآخر الدينى المقابل للمسلمين، وارتأت الجماعات الإسلامية أن السبب الأساسى لتفجر الخصومة والعداء الدينى للأقباط هو تآمرهم للحيلولة دون أن تصبح مصر دولة إسلامية، وذلك بسبب موقفهم المعارض والرافض لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية. كما أن الكنيسة تآمرت أيضا لتحويل الكثير من المصريين المسلمين عن دينهم، وهى لم تدخر جهدا كلما كان ذلك ممكنا عبر جهود وحملات التبشير المسيحية التى تأخذ طابعا عدوانيا، وعبر توسعهم فى بناء الكنائس.

وفى أوساط الأقباط المصريين، كانت تسود وجهتى نظر رئيسيتين. الأولى كانت ترى أن الفتنة الدينية كانت من صنع الرئيس السادات نفسه، وذلك فى محاولة منه لكسب

تأييد الدول الإسلامية والمسلمين المصريين. فالسادات اختلق أسبابا وهمية فجرت الصراع الدينى والفتنة الطائفية. وهـو الذى توهم وخلق أسطورة المؤامرة القبطية. كـان السـادات يقوم بدور المدافع عن الإسلام والمسلمين، وذلك كغطاء يستر ويحجب إفلاس سياساته الداخلية والخارجيـة. كمـا حـاول السادات أيضا القضاء على نفوذ الجماعـات الإسـلامية أو تحييدها. وذلك بسحب البساط من تحت أقـدامهم والتغلـب عليهم فى نفس ملعبهم. أما وجهة النظر الثانية التى شـاعت داخل الجماعة القبطية، فقد كانت ترى أن سياسات السـادات الإسلامية إنما هى بالأسـاس منـاورات سياسـة لضـرب الجماعات الإسلامية، وأن المذنبين الفعليين هـم الجماعـات الإسلامية المسلحة والدول العربية التى تقدم الدعم المالى.

أمـا الأحـزاب المعارضـة المصـرية الرئيسـية كحـزب العمـل الاشـتراكى، وحـزب التجمـع الـوطنى التقدمى الوحدوى، فقـد اتهمـت وبشـكل مباشـر نظـام الحكم وكانت لهـا مواقـف حـادة فـى مواجهـة النـزاع الدينى.

لقد ادعى حزب العمـل الاشـتراكي، أن أفـراد مـن الحزب الوطنى الحاكم كانوا يقومـون بتوزيـع منشـورات دينية عدائية واستفزازية فـى الزاويـة الحمـراء، وذلـك قبل أيام من تفجر أحداث العنف هنـاك. وبالإضـافة إلـى ذلك، فان وزارة الداخلية وأجهزة الأمـن تحركـت بـبطء شديد فى استجاباتها لإحداث الفتنة الدينيـة. وكانـت تلـك تقريبا نفس رؤية حزب التجمع الوطنى.

كما أشار كل من حزب العمل وحزب التجمع إلى دور الصهيونية العالمية والقوى الغربية فى إثارة وتحريك الفتنـة الطائفية. وذلك فى محاولـة لتحريـف الصـراع الطبقـى الاجتماعى الآخذ فى التصاعد وجرفه بعيدا مساره الطبيعـى ليصير صراعا دينيا . وبعبارة أكثر تحديدا، اتهم أحد أعضاء حزب التجمع الوطنى الكنيسة القبطية بأنها كانت الباب الذى تسللت من خلاله القوى الإمبريالية التى تحاول منذ سـنوات عدة مضت، استخدام الأقلية القبطية فى جهودها ومسـاعيها لتقسيم مصر، وإيقاف نهضتها، واضعافها، وجعلهـا دولـة تابعة عاجزة عن مواجهـة التحـدى الإسـرائيلي وأطمـاع إسرائيل التوسعية.

إن نظريـات المـؤامرة التـى طرحـت قـبلا تجـد صعوبة بالغة فى قبولها لتفسـير أحـداث الفتنـة الطائفيـة والنزاع الدينى فى مصر فى السـبعينات. ومـن ثـم فـإن الإصرار على الاستمرار فى تفسير هـذه الأحـداث علـى أنها مخطط تـآمري لهـذه الجماعـة أو تلـك يعـد أمـرا يجانبه الصواب ويعتبر به الكثيـر مـن الشـكوك. ولكـل ذلك نجد مصادر أخرى حاولـت تفسـير الفتنـة الطائفيـة والنزاع فى مصـر، بـالنظر إلـى عوامـل ومتغيـرات اقتصادية. اجتماعية. وفى القسم التـالى سـنطرح التفسـير الاقتصادى الاجتماعى للنزاع الدينى فـى مصـر وتقيمنـا للتفسيرات التى قدمت.

(أ) مقدمة حول تفسير أزمة التحول ودور الصراع الدينى

نلاحظ أن التفسيرات السابقة التـى عرضـناها بشـأن النزاع الدينى، وكذلك وجهـات النظـر المصـرية بشـأن طبيعة الحركات الدينية، جميعها كانـت تميـل إلـى رؤيـة الأزمـة والنـزاع الـدينى باعتبارهمـا محصـلة نهائيـة للمناورة السياسية. وفى تقـديرى أن وجهـة النظـر هـذه

تفتقر إلـى التحليـل الواضـح التمفصـل بـين الوضـع الطبقـى والوضـع الاثنـى فـى سـياق أزمـة التحـول الاقتصـادى الاجتمـاعى - والسياسـى فـى المجتمـع المصرى على امتداد السبعينيات.

والواقع أن التفسيرات السابقة المطروحـة للأزمـة لـم تحاول حتى إدماج أفكارها الرئيسـية بشـأن الأزمـة فـى سياق يتسم بشمول الرؤيـة كليتهـا. لقـد افترضـت هـذه التفسيرات أن هزيمـة يونيـو عـام ١٩٦٧ تعـد مسـئولة عن تفجر أزمة الهوية التـى أدت بـدورها إلـى تصـاعد نزعة الإفراط فـى التـدين، كمـا طرحـت أيضـا فكـرة استخدام نظام الرئيس السادات للإسـلام كـأداة للشـرعية، وذهبت أيضا إلى أن تفـاقم الأزمـة الاقتصـادية وازديـاد حدتها فى السبعينات، أدت من خلال البحـث عـن نمـوذج مثالى للعـدل والمسـاواة إلـى تفجـر نزعـات التطهـر والالتزام الأخلاقـي، ومـن ثـم تعزيـز نزعـة الافتتـان والإعجاب الدينى بالحركـات الإسـلامية المتطرفـة. كمـا ذهبت هذه التفسيرات أيضا إلـى حـد اعتبـار الاحتجـاج الإسلامي مظهرا للصراع الطبقـى الآخـذ فـى التشـكيل

والتصاعد، وأن نظام الحكـم لجـأ إلـى اسـتخدام الـدين كأداة للمناورة السياسـة، ولإحـداث إنشـقاقات ونزاعـات دينية لأجل تحريف هـذا الصـراع وجرفـه بعيـدا عـن مساره الطبيعـى. وأخيـرا، ارتـأت هـذه التفسـيرات أن غيـاب الديمقراطيـة وقنـوات التعبيـر الشـرعية. يعـد مسئولا عن تزايد الانجذاب للجماعـات الإسـلامية. وفـى تقـديرى، أن هـذه التفسـيرات، حتـى ولـو اسـتخدمت بصيرتها فـى النفـاذ إلـى ديناميـات النزعـة الإحيائيـة الإسلامية، إلا أنها تظل عاجزة عـن أن تفسـر لنـا لمـاذا هيمنت وسادت النزعـة الإسـلامية كـرد فعـل أخلاقـى لهزيمـــة يونيـــو ١٩٦٧، ولصـــور وأنمـــاط الفســـاد الاقتصـــادى والاسـتهلاك الترفـى، وكـأداة للمنـاورة السياسية بأسم الدين من قبل الحكومـة لإضـفاء الشـرعية على نظام الحكم، وكأسـلوب سياسـى لتحريـف وجـرف الانفجار الثورى المحتمل بعيدا عن مساره الطبيعى .

ومن وجهة نظرنا، يعتبر النـزاع الـدينى فـى مصـدر جزءا من أزمة التحول التى تحـددت أهـم معالمهـا فـى إعادة بناء علاقـات السـيطرة والهيمنـة علـى الأصـعدة

الاقتصادية والسياسية فى المجتمع المصـرى منـذ مطلـع السبعينيات. أن الصفوة المصرية لكى تعيـد بنـاء وتنظـيم علاقات الهيمنة والسيطرة على المجتمـع مـن جديـد فـى السبعينات، أن الصفوة المصرية لكى تعيـد بنـاء وتنظـيم علاقات الهيمنة والسيطرة على المجتمـع مـن جديـد فـى السـبعينات، لجـأت إلـى الإسـلام كواجهـة أيديولوجيـة تناضل باسمها. وقد نـتج عـن ذلـك تفجـر العديـد مـن التناقضات داخل كتلة الصـفوة الجديـدة الحاكمـة نفسـها خلال مرحلة تدشين وإدمـاج التحـالف الحـاكم الجديـد. فالصراع بين عناصـر التحـالف الحـاكم الجديـد بشـأن الهيمنة السياسية أدى إلى تصـاعد الصـراع الأيـديولوجي داخل الإطار الإسلامي وفى هذا السـياق كانـت المنافسـة من أجل التعبئة والتحريك السياسى يـتم تعزيزهـا بشـكل متزايد وواضح باستخدام لغة إسلامية تتسـم فـى الغالـب بالمبالغة وعدم الصدق . وكانـت النتيجـة المترتبـة علـى ذلك أن حدوث صدامات بين المسـلمين والأقبـاط أصـبح من الأمور المحتومـة والتـى يتعـذر تجنبهـا. ويكشـف استقراء وقائع التاريخ المصـرى الحـديث والمعاصـر أن

نزعات العداء الدينى فى مصر كانـت تنفجـر دائمـا فـى أزمنة وفترات أزمات التحول فى النظـام المصـرى ففـى كل فترة من فتـرات التحـول، كانـت القـوى السياسـية المتصـارعة تنجـذب دومـا إلـى إغـراء البـدائل الأيديولوجية المتاحة والموجودة. وفـى عقـد السـبعينات، كان الإسلام السياسى هو البـديل السياسـى والأيـديولوجي الوحيد والمتاح لدى الصفوة الحاكمة.

وفى الأجزاء التالية ستقدم تفسيرا للنـزاع الـدينى فـى مصر على أنه جزء يندمج ويتكامـل مـع أزمـة التحـول فى السبعينات وسوف نفحص تأثيرات هـذه الأزمـة علـى المجتمع المصرى فى السـبعينات، ومظاهرهـا وأبعادهـا فى مجال العلاقـات المتبادلـة بـين المسـلمين والأقبـاط وتفاعلاتهم.

لقد كان الهـدف الرئيسـى للجنـاح اليمينـى للصـفوة البيروقراطية المصرية التى صـعدت إلـى قمـة السـلطة فى الخامس عشر من مـايو ١٩٧١، هـو إعـادة توجيـه النظـام الاجتمـاعى – الاقتصـادى وتحويلـة مـن

الاستراتيجية الشعبية القائمة على إحـلال الـواردات، إلـى إعادة الاندماج فى النظام الاقتصادى العالمى.

وفى حين كانت سياسـة الصـفوة البيروقراطيـة فـى الستينات تعول علـى الدولـة وتعتمـد عليهـا كمؤسسـة رئيسـية لتنفيـذ برامجهـا الاجتماعيـة الاقتصـادية والسياسية، وذلك من خلال سيطرة الدولـة علـى مصـادر الثروة الوطنية، ودعم الاسـتثمارات الوطنيـة والإشـراف على عمليات التوزيع العـادل للـدخل القـومى، وحمايـة ودعم الصناعة الوطنية مـن منافسـة الصـناعة الأجنبيـة بفرض تعريفات جمركية عالية علـى السـلع الاسـتهلاكية الوافـدة، وبنـاء ودعـم مشـروعات البنيـة الأساسـية، وسيطرة الدولة المركزيـة علـى القطـاع المصـرفى. أن هذه الإجـراءات التـى كانـت ضـرورية ولازمـة فـى حينها، قد تحمل عبئ تنفيـذها القطـاع السياسـى للدولـة الناصرية.

وعلى الصعيد السياسى، اعتمـد نظـام عبـد الناصـر على جهاز الدولة لبناء قواعـده الاجتماعيـة التـى تضـم مؤيدى النظام والمدافعين عنه. وكانـت سياسـات النظـام

تسعى ضمنيا وببراعـة فائقـة، لـدمج مختلـف قطاعـات السكان فى إطار ما عرف وقتهـا بصـيغة تحـالف قـوى الشعب العاملة على امتداد الستينات مـن القـرن الحـالى. ومن البـديهى وفـى مجتمـع يتسـم بضـعف معـدلات التصنيع مثل المجتمـع المصـرى، فـان تنـامى الطبقـة الوسطى يمكن أن يحدث، فحسـب، عبـر دخـول أعـداد كبيرة من أبناء هذه الطبقـة إلـى القطـاع العـام للدولـة والقطاع الحكومى وللحفـاظ علـى تأييـد الطبقـة العاملـة المصرية ودعمها للنظام الحـاكم، كـان مـن الضـرورى أن تكفـل الدولـة الناصـرية إشـباع الحـدود الـدنيا والأساسية مـن الحاجـات الاقتصـادية للطبقـة العاملـة، وذلك فى مقابل تحجيم وتقييد الدور السياسى لها.

إن نظام عبد الناصـر كمـا يخشـى المخـاطر التـى يمكن أن تلحق بنظامـه إذا مـا أتيحـت للطبقـة العاملـة حرية تنظيم نفسها بعيـدا عـن سـلطة الدولـة وهيمنتهـا على حركـة الطبقـة العاملـة، والتـى يمكـن أن تهـدد اسـتقرار النظـام إذا مارسـت حقهـا فـى التظـاهر والإضراب، ولـذلك قامـت الدولـة بالإشـراف المباشـر

على اتحادات العمال بالإضافة إلى فـرض رقابتهـا علـى أنشطة هذه الاتحادات. وفى مجـال الزراعـة، كـان مـن شأن سياسات الإصلاح الزراعـى وتخلـص نظـام عبـد الناصر من كبار ملاك الأراضـى الزراعيـة، كـان مـن شان هـذه السياسـات أن تكفـل للنظـام التأييـد والـدعم الجماهيرى من قبل المعدمين وصـغار مـلاك الأراضـي فى الريف المصرى.

وعلى الضد من ذلـك، وفـى عقـد السـبعينات جـاء الأنصار الجدد لإعادة إدماج مصر من جديـد فـى السـوق الرأسـمالى العـالمى، باسـتراتيجية مختلفـة للتطـور الاقتصادى الاجتماعى لقـد ارتـأى هـؤلاء الأنصـار أن نمو، وتوسع، وتعميـق عمليـات التصـنع فـى مصـر لا يمكن أن تعتمد طويلا على التراكم المحلـى لـرأس المـال الوطنى وعلى التصـنيع المسـتقل ولـذلك كـان اختيـار الصفوة البيروقراطية الجديدة الحاكمـة وإيثارهـا للنمـوذج البرازيلـى فـى التنميـة، والـذى وصـفه الاقتصـادى كاردوسو Cardoso بأنـه نمـوذج تتـزاوج وتتـزامن فيه التنمية والتبعية.

وفى هذا النموذج الذى تتزامن وتتـزاوج فيـه التنميـة والتبعية، يتم دفع النمو الاقتصـادى مـن خـلال الاعتمـاد التـام والكامـل علـى رؤوس الأمـوال والتكنولوجيـا الأجنبيين. كما يـتم حـث رأس المـال المحلـى تشـجيعه على المشاركة فى الاستراتيجية الجديدة، إمـا مـن خـلال المضاربات فـى المشـروعات التجاريـة المشـتركة مـع رأس المال الأجنبى، أو من خلال توظيـف الأمـوال فـى مناطق لا تمثل أى مصـالح خاصـة بالشـركات متعـددة الجنسيات- أيضا، سيتم تحديث القطاع العـام مـن خـلال المشروعات المشتركة علـى أن تكـون مهمتـه الرئيسـية هـى بنـاء مشـروعات البنيـة الأساسـية الضـرورية واللازمة لجذب الشـركات متعـددة الجنسـيات للاسـتثمار فى مصر.

ولقد كان المعنى المتضمن فـى مثـل هـذا البرنـامج هو الهجوم المباشر علـى التحـالف الناصـرى، تحـالف قوى الشعب العاملة، أعنى العمـال، والفلاحـين، وقطـاع الموظفين ذوى الرواتب فـى الحكومـة والقطـاع العـام، والفئـة الأخيـرة تشـكل القطـاع الأعظـم مـن الطبقـة

الوسطى. وبالنسـبة للصـفوات الجديـدة الحاكمـة، كـان تبنى نمـوذج الاعتمـاد علـى التصـدير يتطلـب إعـادة صياغة كاملة لعلاقات القوة فـى المجتمـع. وللتـأثير فـى عمليـة التحـول الاقتصـادى والاجتمـاعى والسياسـى، كانت ثمة مهمتان رئيسيتان لابد مـن إنجازهمـا. الأولـى : هى تكوين وبناء الطبقة المسـيطرة الجديـدة، والثانيـة، دحر وتفكيك التحالف الوطنى الشعبى الـذى تـم تأسيسـه فى الستينيات ولإنجاز المهمـة الأولـى، تأسـيس وتكـوين طبقة مسيطرة جديدة، عمل نظام الحكم الجديد على :

١- تشكيل تكتـل حـاكم جديـد يسـيطر علـى المجتمـع ويكون تحت هيمنة الصفوة البيروقراطية .
٢- مواجهة التناقضات بين العناصـر المختلفـة المكونـة لكتلة السلطة ومحاولة التغلب علـى هـذه التناقضـات وتجاوزها.
٣- خلق وتشكيل قواعد اجتماعية جديـدة داخـل المجتمـع تتسم بوضـوح وصـدق دعمهـا وتأييـدها لسياسـات وبرامج هذه الطبقة الجديدة الحاكمة.

وعلى الجانب الآخر ولدحر وتفكيك التحالف الشعبى وهى المهمة الثانية، فإن نظام حكم الرئيس السادات لجأ إلى :

١- إعادة تشكيل وصياغة النظام السياسى المصرى بحيث يمكن تجريد التحالف الشعبى من نفوذه وفاعليته. ومن ثم تأسيس السيطرة والهيمنة على المجتمع والدولة.

٢- سعى النظام، عبر محاولات عديدة، لأجل تهدئه وتسكين القواعد الاجتماعية الشعبية وذلك عبر عديد من الإنجازات الاقتصادية والسياسية.

٣- لجأ نظام حكم الرئيس السادات إلى الإجراءات والتدابير القمعية العنيفة والمباشرة فى حالات المقاومة من قبل قوى التحالف الشعبى.

ولإنجاز وتحقيق هذه المهام، استخدم النظام أيديولوجية محددة، هى الإسلام. وكان للدعاوى والشعارات الدينية التى رفعها النظام أهدافا محددة يمكن رصدها على النحو التالى :

١- صهر، وصياغة العناصر المتباينة المكونـة للتحـالف الحاكم الجديد لتشـكل معـا طبقـة واحـدة متجانسـة ومتماسكة.

٢- توسيع قاعدة التأييد والدعم للنظام الجديد الحاكم.

٣- صياغة برنامج سياسى متميز.

٤- إضعاف وتبديـد ثقـة الجمـاهير بـالقوى المعارضـة للنظام، وعزل هـذه القـوى عـن حركـة الجمـاهير، وذلك من خلال التلميح والإشارة إلـى أن أفعـال هـذه القوى وممارستها واتجاهاتهـا الفكريـة إنمـا تنطلـق، وتحركها أيـديولوجيات ملحـدة منكـرة لوجـود الله، ومن ثم يتم تحويل وإبعاد المجتمـع بكاملـه عـن رؤى وتوجهات القوى المعارضة للنظام الحاكم.

وتمثلت الوسـائل والطـرق التـى انتهجهـا نظـام حكـم الرئيس السادات لإشاعة أيديولوجيته الدينية.

فيما يلى :

أولا : لجأ نظـام الحكـم إلـى التركيـز علـى المشـاعر الإسـلامية، وعمـل علـى تكثيفهـا وزيـادة حـدتها لإيجاد الظروف الموضـعية لتخلـق وتكـوين وعـى

وهوية إسلامية واضـحة، مـن خـلال إثـارة شـبح المخاطر الوشـيكة التـى تتهـدد جماعـة المسـلمين والمجتمع الإسلامي. وقد حدد النظـام هـذه المخـاطر فـى التهديـدات التـى تمثلهـا مـؤامرات الأقبـاط، والشيوعيين، واليهود ، والعالم الصليبى.

ثانياً : كما قام نظام الحكم أيضا بمحاولات عـدة لتطبيـق الشريعة الإسلامية، لـيس فقـط مـن أجـل توسـيع قاعدة الدعم والتأييد للنظام، ولكن، أيضـا مـن أجـل تسليح التحـالف الحـاكم الجديـد بوسـائل قانونيـة شرعية للقمع والسيطرة وضبط المجتمع.

إن تبنى نظام حكم الرئيس السـادات لأيديولوجيـة دينيـة، والطرق التى انتهجهـا لتطبيـق هـذه الأيديولوجيـة، قـد خلقـا بالضـرورة تـوترات بـين الجمـاعتين المسـلمة والقبطية. ومن ثم فالصدامات التى وقعـت بـين المسـلمين والأقباط يمكن ردهـا بالأسـاس إلـى تلـك الاسـتراتيجية التى أخذت الصـفوات الجديـدة الحاكمـة علـى عاتقهـا مهمــة إقرارهــا وإشــاعتها لأجــل تحقيــق هيمنتهــا وسيطرتها على المجتمع بكامله.

ولذلك نرى أن انفجـار الصـراع الـدينى والفتنـة الطائفية فى فترات محـددة فـى عقـد السـبعينيات، كـان مشروطا بديناميات الصـراع الطبقـى الاجتمـاعى الآخـذ فى التصـاعد والاحتـدام خـلال عمليـات التحـول مـن الناصرية إلـى سياسـات إعـادة الانـدماج فـى النظـام الاقتصادى العالمى. وكما سنرى فيمـا بعـد، أنـه عنـدما كانت تتصاعد حركـات الاحتجـاج والمقاومـة مـن قبـل التحـالف الـوطنى الشـعبى، وكـان البـديل المتـاح والمطروح أمـام نظـام الـرئيس السـادات هـو تكثيـف وتعزيز وإشاعة الأيديولوجية الإسـلامية وزيـادة حـدتها، وكان ذلك دوما ما يفضى إلـى صـدامات بـين المسـلمين والأقباط. كما أن إخفاق التحالف الحـاكم والمسـيطر فـى تجديـد ودفـع عمليـات التنميـة قـدما عبـر سياسـاته الاقتصادية وتوجهاتهـا السياسـية، أدى إلـى تفـاقم حـدة التناقضات بـين العناصـر المختلفـة المكونـة للتحـالف الحاكم فثمة شرائح بعينهـا داخـل هـذا التحـالف كانـت تدفع بقوة لتفكك وإزاحـة الجنـاح البيروقراطـي المهـيمن على التحالف، ولأجل فرص هيمنتها هـى علـى السـلطة

والمجتمع. وقد أفضـى الصـراع الـداخلي إلـى بـزوغ جماعات المعارضـة السياسـية ممثلـة فـى البرجوازيـة التقليدية معبرة عن مصالحها فـى حـزب الوفـد الجديـد، وعلى الجانـب الآخـر صـعدت الجماعـات الإسـلامية الجديدة التى كانت ترعاهـا جماعـة الإخـوان المسـلمين، والتى لم تكن تتمتـع بأيـة وضـعية قانونيـة وشـرعية، والتي يمكن اعتبارهـا أيضـا الممثـل المعتمـد لعناصـر الرأسـمالية التجاريـة والزراعيـة. وقـد أدى بـزوغ المعارضة السياسـية باسـم الإسـلام إلـى زيـادة حـدة عمليات التعبئة السياسـية باسـم الإسـلام ، وعبـر هـذه الآليات كان يتم التسـريع بتفجـر التـوترات والصـدامات بين المسلمين والأقباط فـى اتجـاه اصـبح يهـدد الـوطن المصري بالتفسخ والتحلل السياسى .

وإمكاننـا أن نرصـد ثـلاث مراحـل متميـزة لمحاولات نظـام حكـم الـرئيس السـادات لأجـل إعـادة تشكيل وصياغة علاقات القـوة والسـيطرة فـى المجتمـع المصري على امتـداد السـبعينات مـن القـرن الحـالي . المرحلة الأولي ، وتمتد عـام ١٩٧٠ إلـى عـام ١٩٧٣ ،

وتميـزت أساسـا بمحاولـة تشـكيل وصـياغة التحـالف الحاكم الجديد وبناء القوة الذى يمكـن أن يفـرض هيمنتـه وسيطرته على النظام الاجتمـاعى . والمرحلـة الثانيـة ، وتمتد من عام ١٩٧٤إلى ١٩٧٧ ، وهـى المرحلـة التـى شهدت سـعى الطبقـة الجديـدة المسـيطرة إلـى تثبيـت وتعزيز ودعم نظام حكمها . أما المرحلـة الثالثـة ، فهـي تستغرق الفترة من عام ١٩٧٧ إلـى عـام ١٩٨١، وهـى تتسم بتفجر الصـراع الـداخلي بـين عناصـر التخلـف الحاكم ذاته.

ولقد شهدت المرحلتين الأولـي والثانيـة اعتقـالات واسعة لعناصر مـن التحـالف الـوطني الشـعبي لأجـل إقـرار عمليـات إعـادة توجيـه النظـام الاقتصـادي الاجتماعى والسياسي المصري ولـدعم عمليـات التحويـل وتعزيزها. وعلى امتداد الفترة من عـام ١٩٧٠حتـى عـام ١٩٧٧ ، كانت الجماعـات السياسـية الإسـلامية تتعـاون مع نظام حكـم الـرئيس السـادات فـى قمـع الجمـاهير الشعبية مـن خـلال أعمـال الإرهـاب والعنـف والقتـل والتلويح بالأيديولوجية الإسـلامية . ولقـد كـان الهجـوم

الإيـديولوجي مـن قبـل النظـام الحـاكم والجماعـات الإسلامية ، موجهـا وبشـكل مباشـر للقضـاء علـى أى مقاومة أو تأثير من قبـل القواعـد الجماهيريـة الشـعبية ولأجـل دعـم وتعزيـز الجماعـات الإسـلامية والنظـام الحاكم. وعلى النقيض من موقـف التعـاون والعمـل إلـى جنب نظام الحكم، نجد أنه مع ازديـاده حـدة التناقضـات الداخلية بـين عناصـر التخلـف الحـاكم، وداخـل كتلـة السلطة ذاتها، ونجـد أن الجماعـات الإسـلامية تحركـت للعمل ضد نظام الحكم، وانتقلت من مواقـع التعـاون مـع النظام، إلى موقع المقاومة الصـريحة والمباشـرة للنظـام الحاكم إن جدل التعـاون والمقاومـة فـى علاقـة النظـام بالجماعات الإسـلامية يعكـس بدقـة ديناميـات الصـراع الطبقـي الـذى تفجـر فـى السـبعينات داخـل المجتمـع المصري، كما يفسر لنا أيضا حلقـات الصـدام والصـراع الديني بين المسلمين والأقباط، وكـذا توقيتاتهـا أو أزمنـة حدوثها.

ب- مرحلة إعادة توجيه النظام (١٩٧٠-١٩٧٣).

فى الخامس عشر من أكتـوبر عـام ١٩٧٠، وقبـل بدايـة مرحلـة الانفتـاح الاقتصـادي صـعد الجنـاح البيروقراطـي اليمينـي إلـى قمـة السـلطة فـى مصـر بانتخاب الرئيس أنـور السـادات رئيسـا للدولـة ، لإدارة عملية إعادة توجيه النظـام المصـري والإشـراف علـى عملية إعادة التوجيه.

وتحركت الصـفوة البيروقراطيـة الحديثـة لأبعـاد الجناح اليساري والناصري مـن السـلطة لتشـكيل كتلـة السلطة القـادرة علـى تنفيـذ وإنجـاز سياسـات النظـام الجديد. إن كتلة السـلطة أو التحـالف الحـاكم عـادة مـا يتألف من الطبقات والشـرائح المسـيطرة سياسـيا، ومـن بين هذه الطبقات والشرائح المسـيطرة، ونجـد أن إحـداها تسعي للقيام بدور أساسى وخـاص فـى عمليـة السـيطرة وهو دور يمكـن وصـفه بـدور الهيمنـة Hegemonic Role وعلى امتداد السـتينات ، كـان النظـام المصـري محكوما بالصـفوات البيروقراطيـة ذاتهـا علـى تبـاين توجهاتهـا، بينمـا كانـت البرجوازيـة التجاريـة، رغـم

وجودها، لم تكن تمارس، كشـريحة اجتماعيـة وسياسـية، أى دور مـؤثر. وأيضـا كانـت الصـفوات التقليديـة الصناعية والزراعيـة ، مـع تـأميم ومصـادرة قواعـدها الاقتصادية، قد تم اسـتبعادها تمامـا مـن المشـاركة فـى النظام السياسي.

وقد بدأت عملية إعـادة تجميـع الشـرائح المختلفـة التى ستشكل التحالف الحـاكم الجديـد مبكـرا، وبالتحديـد فى ديسمبر مـن عـام ١٩٧٠. وكانـت الإشـارة الأولـى التى أرسلتها الصفوة البيروقراطية الحاكمـة قـد جـاءت مرسوم صدر بقـرار لإعـادة الملكيـات الزراعيـة التـى كانت قد تمت مصادرتها فـى ظـل حكـم الـرئيس عبـد الناصر، إلى ملاكها الأصـليين القـدامى. وبهـذا العمـل، أعاد الرئيس السـادات البرجوازيـة الزراعيـة القديمـة، ولكن الأمر البالغ الأهمية هنا هـو أن هـذا العمـل كـان دليلا على نوعية أفضـليات وتوجهـات النظـام الجديـد الحـاكم، ورغبتـه فـى إحيـاء وبعـث الـدور الفعـال والأساسـي للقطـاع الخـاص فـى النشـاط الاقتصـادى، وبالرغم من أن الناصريين واليسـاريين كـانوا لا يزالـون

فى السلطة، إلا أن الجناح البيروقراطـي اليمينـي خـاص نضالا شرسا مـن أجـل دعـم السـوق الخـاص وفـتح الطريق أمامه وبسـرعة، وبـدون إراقـة دمـاء، تمكـن الساداتيون من الإطاحـة بمعارضـيهم ومنافسـيهم داخـل السلطة فى مايو من عام ١٩٧١.

ولـم يمـض إلا وقـت قصـير ، حتـى جـاءت الإشارة الثانية، إذ تحرك النظـام لتأسـيس وبنـاء تحالفـه مـع الجماعـات الإسـلامية المحافظـة وبصـفة خاصـة جماعة الإخوان المسلمين. وقد تـم التمهيـد لهـذا الحـدث الأخير من خلال واقعتين مهمتين ولهمـا مغـزى عميـق، ففي سبتمبر من عام ١٩٧١، تم الاسـتفتاء علـى الدسـتور الدائم لمصر، والـذي اعتبـر الإسـلام مصـدرا رئيسـيا للتشريع. وفى الوقت نفسه، أصدر السـادات عفـوا عامـا عن المسجونين السياسيين، وكان معظمهـم مـن كـوادر وقيادات جماعة الأخوان المسلمين الـذين سـبق اعتقـالهم من قبل جمـال عبـد الناصـر بعـد محـاولتهم الفاشـلة للانقلاب على نظام الحكم فى عـام ١٩٦٥. وقـد مهـدت هاتين الخطوتين المهمتـين بنـاء علاقـات الثقـة والـود

والتقـارب بـين الصـفوة البيروقراطيـة الحاكمـة والجماعات الإسلامية المحافظة التى تعبـر عـن مصـالح الصفوات التجارية وأغنياء الريف، وشـرائح معينـة مـن الطبقة الوسـطى. أمـا الإشـارة الثالثـة فكانـت التوجـه المباشر إلى رأس المـال الـدولي والعربـي علـى وجـه الخصـوص حيـث صـدر القـانون الأول للاسـتثمار الأجنبي والعربـي فـى مصـر فـى سـبتمبر مـن عـام ١٩٧١. وبهذه التغييرات أعلـن الجنـاح السـاداتى عـن انحيازه الواضح إلى البورجوازيـة القديمـة، والجماعـات الإسلامية المحافظة، وراس المال الأجنبي .

كما بدأ النظام الحاكم أيضا فـى مغازلـة الولايـات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، بالإفصاح عـن رغبتـه فـى التوصل إلى تسوية سليمة للصـراع العربـي الإسـرائيلي ففي فبراير من عـام ١٩٧١، اقتـرح الـرئيس السـادات وضع نهاية لحالة الحرب والأعمال العدائيـة بـين مصـر وإسرائيل، وإعادة فتح قنـاة السـويس للملاحـة العالميـة شـريطة أن تقـوم إسـرائيل بانسـحاب جزئـي لقواتهـا العسكرية من على الضفة الشرقية لقناة السويس.

ومع نهايـة عـام ١٩٧١، بـدا أن النظـام الحـاكم يسعى إلى وضع هذا التوجهـات موضـع التنفيـذ الفعلـي لأجل إقرار سياساته الجديدة بشأن إعـادة توجيـه النظـام الاقتصادى الاجتماعى والسياسي المصري.

وفى الوقت الذى كـان فيـه نظـام الـرئيس قـادرا علـى التعـاون مـع الشـرائح الرئيسـية للبورجوازيـة القديمة داخل تحالف السلطة، فإنه كان قـادرا أيضـا، فـى الوقت نفسه، على التغلب على تناقضـاته الداخليـة معهـم، من ثم تأسيس طبقـة جديـدة مسـيطرة بقيـادة الشـرائح البيروقراطيـة. وكـان الإسـلام السياسـي، والأيدلوجيـة الإسـلامية، هـى الأيديولوجيـة التـى ستشـكل عامـل التماسك والتلاحم الطبقي داخل التحـالف الحـاكم الجديـد . إذ أنهـا القاسـم المشـترك لكـل الشـرائح الاجتماعيـة الداخلة فى هذا التحالف، وعلـى وجـه الخصـوص هـى الأكثر التصـاقا بالشـرائح البيروقراطيـة والبورجوازيـة التقليديــة. وتاريخيــا، كانــت البورجوازيــة التقليديــة المصرية دوما ما تلجأ إلى الدين لـدحر الحركـة الوطنيـة المصـرية وقهرهـا وقمعهـا. لـذلك قامـت الشـرائح

البيروقراطية الحاكمة باتهام وأدنـه الاشـتراكية العربيـة، والقوميـة العربيـة، واعتبرتهمـا سـببا لكـل الهـزائم والنكسات . وإذا كان الإسلام فى ظل حكـم عبـد الناصـر كان ينظر إليه، ويتم الدفاع عنـه بحسـبانه هويـة ثقافيـة، إلا أنه فى نظام الرئيس السادات تـم اسـتغلاله وتوظيفـه للمناورة ولتحقيـق الأهـداف السياسـية للتحـالف الحـاكم الجديد، والحقيقة أنـه علـى الـرغم مـن شـيوع نزعـة الحتمية التكنولوجية كأيديولوجية للشـرائح المسـيطرة مـن التكنوقراط ، إلا أن الصفوات البيروقراطيـة آثـرت تبنـي الأيديولوجيـة الإسـلامية كأيديولوجيـة للتحـالف الحـاكم الجديد .

ولم يكن اختيار الأيديولوجية الدينيـة هـو الاختيـار المنطقي لصياغة وتشكيل التحـالف الحـاكم الجديـد مـن الشـرائح الاجتماعيـة المتبايـنة لتؤسـس طبقـة جديـدة حاكمة متلاحمـة ومتماسـكة فحسـب، ولكـن أيضـا لأن الإسلام يعـد الأيديولوجيـة المسـيطرة والسـائدة والتـى تتـداخل مـع نسـق المعتقـدات والتصـورات والـرؤى الكونية للقطاع الأعظـم مـن الجمـاهير فـى مصـر، إن

التحالف الحاكم الجديد، ولكى يجعل حكمه أكثر فعالية ونفوذا، فهو فى حاجة إلى فرض هيمنته على النظام، ولكى يفرض هذه الهيمنة، كان عليه أن يخلق القواعد الاجتماعية المؤيدة والمناصرة له، ومن ناحية أخرى كان عليه أن يعمل على إزاحة واستبعاد أيديولوجية الناصرية بتوجهاتها وأفضلياتها الشعبية والتى سادت مصر خلال الستينيات من القرن الحالى. وقد اعتمد التحالف الحاكم على الإسلام فى هجومه الأيديولوجي لخلع أيديولوجية الناصرية التى كانت تتمتع بجذور شعبية عميقة وممتدة.

كانت الشرائح البيروقراطية الحاكمة تستغل الدين وتناور به لفرض هيمنتها على التكتل الحاكم الجديد، وعلى المجتمع بكامله. وكان الاتحاد الاشتراكي العربى، التنظيم السياسى الوحيد الموجود فى مصر وقتئذ، هو مجالها لتقديم وعرض برامجها السياسية، وهو أيضا مجال المنافسة من أجل فرض الهيمنة على الشرائح الاجتماعية الأخرى الداخلة فى التحالف الحاكم الجديد وباستغلال الأيديولوجية الإسلامية سعت الصفوة

البيروقراطية إلى صـهر الشـرائح الاجتماعيـة المختلفـة فى التحالف الحاكم الجديـد لتشـكل معـا فصـيلا واحـدا متماسـكا وإلـى حـد مـا، يتسـم بالانسـجام والتنـاغم. وبالإضافة إلى ذلك، فان أيـا مـن الشـرائح الاجتماعيـة الداخلة فى التحالف، إذا ما حاولت العمـل المسـتقل بعيـدا عن التحالف، فانه سيتم التشكيك فـى مواقفهـا وتشـويهها ودمغها بحسـبانها قـوى متـآمرة ضـد الإسـلام ذاتـه، الإسلام الذى أصـبح المرشـد والقائـد الجديـد للتحـالف الحاكم الجديد، كما سـتتم معـاملتهم باعتبـارهم خـوارج، بالمفهوم والمعنى الدينى.

وبالرغم من كل ذلك، كانت ضـغوط المقاومـة مـن قبل الجماهير الشعبية لهذه التغيـرات الأوليـة آخـذة فـى التصاعد، وعلى وجـه الخصـوص مـن جانـب طـلاب الجامعة، الذين كانوا يشغلهم ويـزعجهم إلـى حـد كبيـر استسـلام النظـام الحـاكم الجديـد للضـغوط الأمريكيـة والإسـرائيلية السـاعية إلـى إقـرار الحلـول السـلمية للصراع العربى الإسرائيلي. فنظام الحكـم كـان يعـارض خوض حرب تحرير من أجل اسـتعادة سـيناء، وقـد أدى

تلكؤ النظام فى مواجهـة القضـية الوطنيـة إلـى وقـوع تظـاهرات واضـطرابات وأحـداث شـغب فـى عـامى ١٩٧٢و١٩٧٣. وقد تمحورت مطالـب الحركـة الطلابيـة فى هذه الأحـداث، حـول إتاحـة الحريـات الديمقراطيـة واتساعها، وحق تأسيس وتنظـيم جـيش شـعبى لتحريـر الأرض المحتلة.

ولقد تورط النظام فى هجـوم مضـاد بـالغ الحـدة، فاتهم الـرئيس السـادات المعارضـين والمشـاركين فـى إحداث الشغب بأنهم عملاء شيوعيين، وذهـب إلـى أبعـد من ذلك، إذ اتهم الطلاب بأنهم جواسـيس تعمـل لحسـاب إسرائيل. وفى الوقـت نفسـه أطلقـت الحكومـة العنـان للجماعات الإسلامية الجديـدة والتـى تضـم طلابـا مـن اتباعها، وفرضتهم على الأنشـطة الطلابيـة داخـل حـرم الجامعات المصرية وعلى وجـه الخصـوص منـذ عـام ١٩٧٥ والسنوات اللاحقة كما لجأت الحكومـة أيضـا إلـى حملات اعتقال واسعة وشـاملة، وإلـى الإغـلاق المؤقـت للجامعات وتعطيل الدراسـة وإدانـة الاتحـادات الطلابيـة وحظر أنشطتها داخل الجماعات.

كما تميز الهجوم الأيـديولوجي باسـم الإسـلام مـن قبل الحكومة بإثارة وتفجر صـدامات المسـلمين والأقبـاط والتى بلغـت ذروتهـا فـى نـوفمبر مـن عـام ١٩٧٢، وانتهت بوقوع أحداث الفتنة الطائفية فـى قريـة الخانكـة. وكانت أحـداث وصـدامات الخانكـة تتضـمن نتيجتـين مهمتين ورئيسيتين فى هذا السياق: الأولـى، أنهـا كانـت بمثابة بالون اختبار لبابا الأقباط الجديـد، شـنوده الثالـث، الذى كان قد انتخب حديثا، وبصفة خاصـة بعـد المطالـب التى صدرت فى أعقاب المـؤتمر القبطـى الكنسـى الـذى عقد فى مدينة الإسكندرية فـى الفتـرة مـن ١٧ إلـى ١٨ يناير عـام ١٩٧٢، وكـان أهـم هـذه المطالـب حمايـة أرواح وممتلكات وحقـوق الأقبـاط بعـد أعمـال العنـف والهجوم المتكررة من قبل أعضـاء الجماعـات الإسـلامية المسلحة. والنتيجـة الثانيـة المهمـة التـى ترتبـت علـى صدام الخانكة وأحـداثها العنيفـة، كانـت حشـد وتعبئـة أغلبية المصريين علـى أسـاس مـن هـويتهم الدينيـة أى باعتبارهم مسلمين، ومن ثم خلـق الظـروف الموضـوعية لتخلق وبزوغ مشاعر إسلامية متميـزة وحـادة، يمكـن أن

تستغلها وتوظفها الصفوة الحاكمة لتعزيـز ودعـم المهـام القادمة بشأن إعـادة تشـكيل علاقـات القـوة والسـيطرة داخل المجتمع المصرى. فالتهديد الأكثـر خطـورة والـذى تم الترويج له وإشاعته، سـواء كـان واقعيـا أم متخـيلا، والذى أدركته جماعة المسلمين، والـذى ستصـبح بفضـله أكثر تمركزا حول ذاتها، والـذى يعـد المحـور الرئيسـى الذى تجتمع وتتوحد حولـه، والـذى يعـد أيضـا العامـل الفاعل فى تماسكها وتلاحمهـا، هـو ذلـك الخطـر الـذى يهدد هويتهـا الدينيـة، وبالتحديـد إسـلامها. ومـن ثـم فالهيمنة تعد أمـرا ضـروريا لسـد الصـفوف ومواجهـة الأعـداء، وإن شـئنا الدقـة مواجهـة الآخـر الـدينى، المصريين الأقباط. وقـد تـم التـرويج لإشـاعات حـول مؤامرات الأقباط التـى تمثـل تهديـدا مباشـرا يسـتهدف الإسلام والمسلمين أنفسهم وقـد حققـت هـذه الإشـاعات أهدافها بالفعل. ونلاحظ أنه فى الوقـت الـذى كانـت فيـه الجماعات الإسلامية تحرص علـى تأكيـد الهويـة الدينيـة الإسلامية، فإنها كانـت تنـزع إلـى نفـى هويـة الأخـر الدينى وسلبه مشـروعية البقـاء والوجـود، وكـان ذلـك

عاملا مهما فى بزوغ نزعة قبطية قويـة للتمركـز حـول الذات القبطية وإعلاءها كرد فعل طبيعى ومحتمل.

ولقد اقترنت محاولة خلق وتأسـيس هويـة إسـلامية متميزة بحملات دعائيـة تشـوبها عواطـف قويـة حـادة، تركز بشدة على أخطار التى تحـيط بالمسـلمين وتهـددهم بسبب إتاحة الفرص لغير المسلمين لشـغل وظـائف عليـا فى جهاز الدولة، تلـك الدولـة التـى لا تسـير ولا تحكـم وفقا لأوامر ومبادئ القرآن ومـع الإصـرار علـى فكـرة الخطر والتهديد المزعومة، وبلورتهـا وتوسـيعها، كانـت دعوة أعضـاء الجماعـات الإسـلامية المسـلحة للوحـدة والأنصهار لتحقيق أقصى درجـة ممكنـة مـن الانسـجام والتوافق داخل الجماعات وبحيـث يعمـل الأعضـاء مـن أجل غايات الجماعة وأهدافها النهائيـة. ولكـن الواقـع، إن خلق وتكوين هويات دينية كان يعنـى أن التفـاعلات فيمـا بين إفراد المجتمع الواحد سـوف تتأسـس ويـتم تنظيمهـا على أسس دينية ومن ثم فان التطـور والامتـداد المنطقـى والطبيعى للأيديولوجية الإسلامية التى تم تبينهـا مـن قبـل التحالف الحاكم الجديـد، كـان يعنـى بالضـرورة تحـول

المصريين إلى جماعات اثنيـة مسـلمة وقبطيـة. وحيـث تسمح الأنساق القانونية بالتـداخل والتفاعـل فيمـا بينهمـا فى قطاعات ومؤسسات معينة، بينما تمنـع وتحظـر هـذا التداخل والتفاعل فيمـا بيـنهم فـى قطاعـات ومؤسسـات معينة بينما تمنع وتحظـر هـذا التـداخل والتفاعـل فـى قطاعات ومؤسسات أخرى، لـيس فقـط علـى المسـتوى الثقـافى، ولكـن أيضـا علـى المسـتويين الاقتصـادى والسياسى.

وفيما بـين عـامى ١٩٧٢و١٩٧٣، اسـتطاع نظـام الحكم أن يشغل الحركة الطلابية بـالخطر المزعـوم الـذى يتهدد الإسلام والمسلمين، ويصرف انتباهنـا عـن الخطـر والتهديـد الحقيقـى والأكثـر خطـورة، وأعنـى الخطـر والتهديد الإسرائيلي. وسـعى النظـام إلـى إيجـاد بـدائل لنشر ومواجهة أزمته السياسية، فعلـى المسـتوى الـدولى، بدأ السادات يتقرب إلى الولايات المتحـدة الأمريكيـة مـن خلال سياسات التقـارب مـع العربيـة السـعودية وطـرد الخبراء السوفييت فـى يوليـو مـن عـام ١٩٧٢ . وفـى الداخل قام النظام بحملات اعتقال واسـعة للقـوى الشـعبية

والوطنيـة فـى عـام ١٩٧٣. وتلـك كانـت المقدمـة والاستهلال لفرض وتشغيل اسـتراتيجيات النظـام الجديـدة للتطـور الاقتصـادى الاجتمـاعى حـرب محـدودة مـع إسرائيل لبدء عمليات السلام والمفاوضات.

ج- مرحلة النظام الانـدماج فـى الرأسـمالي العـالمى (١٩٧٤ -١٩٧٧)

أسبغت حرب أكتوبر ١٩٧٣ علـى النخـب الحاكمـة فى مصر شرعية كانت فـى أشـد الحاجـة إليهـا، كمـا أتاحت لها الفرصـة لكـى تشـرع فـى تشـغيل وإنجـاز برنامجها فى التطـور الاقتصـادى الاجتمـاعى، فأعلنـت سياسة الانفتاح الاقتصادى فى أكتـوبر مـن عـام ١٩٧٤. وعلى هدى من هـذه السياسـة قـدمت بواعـث وحـوافز واسعة، ووافرة لـرأس المـال العربـى والأجنبـي، كمـا أنشئت مناطق اقتصـادية حـرة تـم إعفائهـا تمامـا مـن التشريعات المنظمة لعلاقات العمل وبالإضـافة إلـى ذلـك أكدت قوانين الاستثمار الجديـدة علـى المطالـب السـابقة للأغلبية من الملاك المحليين، إذ تضـمنت هـذه القـوانين

الجديدة ضمن فقراتها التأكيد علـى صـيانة رأس المـال، وعدم التعرض له بإجراءات التأميم أو المصادرة.

وبالرغم من ذلك، فقد جاءت نتائج الانفتاح الاقتصادى مخيبة لآمال النظام الحـاكم، بـل ومحبطـة لـه أيضـا. فالاستثمارات الأجنبية سواء القادمة من البلدان العربية الغنية والمنتجة للنفط، أو القادمة من الغرب الرأسمالى لم تتحقـق وفقا للمعدلات التى كان تتوقعها النخب الحاكمة فى مصـر. وبالإضافة إلى ما سبق، تركزت الاستثمارات الأجنبية الوافدة فى القطاعات الخدمية والمصرفية للاقتصاد المصرى، وهى القطاعات التى تأتى بعوائد سـريعة لأصـحابها إلا أنهـا لا تضيف شيئا كبيرا إلى القدرة الصناعية الإنتاجية للمجتمـع. فمنذ عام ١٩٧٤ إلى نهايـة عـام ١٩٨٢، كـان إجمـالى الاستثمارات التى تمت فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى لم يكن ليتجاوز خمسة ملايين جنيها مصريا، ٢٤٪ منها كانـت استثمارات من قبل القطاع المصرى، ٣٧٪ منهـا بواسـطة القطاع الخاص المصـرى، و٢٣٪ بواسـطة المسـتثمرين العرب، و١٦٪ فقـط بواسـطة مسـتثمرين مـن الغـرب الرأسمالى، ولقد أسهم رأس المال المصرى، العام والخـاص

بـ ٨٠٪ من إجمالى الاستثمارات فـى مجـال الزراعـة، و٧٢٪ مـن الاسـتثمارات فـى الصـناعة و٥٢٪ مـن الاسـتثمارات فـى القطاعـات المصـرفية، و٧٥٪ مـن الاستثمارات فى مجال المقاولات و٥٧٪ فى قطاع الخدمات. وذهبت الاستثمارات العربية إلى المناطق الحرة، حيث بلغت ٧٢٪ من إجمالى ١٩٥٢ مليون جنيهـا مصـريا اعتمـدت للمشروعات توزعـت علـى النحـو التـالى: ٤٠٪ منهـا استثمارات مصرفية، و١٦٪ فى مجال المقـاولات، و١٠٪ منها فى قطاع الخدمات ولم يمثل رأس المال الغربى أكثـر من ١٦٪ من الاستثمارات الداخليـة، ١٢٪ مـن إجمـالى الاسـتثمارات فـى المنطقـة الحـرة. وتمركـزت معظـم الاستثمارات الأجنبية فى قطاع الخدمات، إذ بلغت ٣٣٪ من إجمالى الاستثمارات فى هذا القطاع.

والأمر البالغ السوء هنا، هو حقيقة أن من بين مجموع الاستثمارات التى تم اعتمادها للفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٢، نجد أنه قد تم استثمار فقط ٣٢٪ وبشكل فعلى من إجمـالى رأس المال، فى حين أن ٢٨٪ تم استثمارها فى مشـروعات

قيد التنفيذ، بينما ٤٠٪ من باقى رأس المال ما يـزال مقيـدا لحساب مشروعات لم تتحقق بعد.

إن الأطروحة القائلة بأن التصنيع فى مصـر سـوف يتحقق بواسطة رأس المال الأجنبى، قد أثبتت فشلها بشـكل يدعو للرثاء. والذى حدث أن التنمية التى تمت فـى سـياق سياسة الانفتاح الاقتصادى قد انتهت بحدوث اختلالات بالغة التطرف فى توازنات البناء الاقتصادى المصرى. فالارتفـاع فى أسعار النفط بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، أدى إلى حـدوث هجرة خارجية بأعداد كبيرة لقوة العمل المصرية إلى البلدان العربية الفنية المنتجة للنفط. وقد ترتب على هـذه الهجـرة حدوث عجز بالغ وواضح فى قطاعات اقتصـادية بعينهـا، كقطاع المقاولات والعمل الزراعى، مما أدى بـدوره إلـى ارتفاع الأجور فى هذين القطاعين. فنتيجة لهجـرة العمـال المصريين المهرة فى المقاولات، ارتفع متوسط الأجور فـى هذا القطاع بنسبة ٥٢٪ خلال الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ وحدها. بالإضافة إلى الهجرة الخارجيـة المباشـرة للفلاحين المصريين إلى الدول العربية النفطية، فـإن أعـداد كبيرة منهم أيضا قامت بهجرة داخلية إلى المـدن المصـرية

لكى تحل محل عمال البناء الذين هاجروا إلى الدول العربية، الأمر الذى أدى إلى حدوث عجز فى قوة العمل الزراعية فى الريف المصرى. ولذلك ارتفع متوسط أجور عمال الزراعة فى تلك الفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٨ بنسبة ٥٢,٥٪، وهى زيادة فى متوسط الأجور لم يقابلها زيادة حقيقية فى الإنتاجية، ولكنها تعكس فقط العجز الحادث فى قوة العمل بسبب الهجرة الخارجية إلى دول النفط بالنسبة للحضر، والهجرة الداخلية الريفية الحضرية بالنسبة للريف المصرى. وفى الوقت نفسه، كانت البطالة ولا تزال تمثل ١١,٥٪ من إجمالى قوة العمل المصرية فى عام ١٩٧٦، ومعنى هذا أن الهجرة الخارجية لم تستطع حتى أن تمتص البطالة، أو حتى تخفض من ضغط ووطأة التزايد السكانى.

إن قوة العمل المهاجرة، بالإضافة إلى كونها أدت إلى تزايد تكلفة منتجات قطاعى المقاولات والزراعة، فإنها أسهمت أيضا فى ارتفاع معدلات التضخم عن طريق تزايد معدلات الاستهلاك بالنسبة لأسر العمال المهاجرين والعائدين، وذلك بفضل المكاسب والدخول العالية التى حققها هؤلاء فى الدول العربية. هذا بالإضافة إلى العجز المالى

للحكومة، وقيام القطاعات الأخرى باستيراد الطعام والسـلع الاستهلاكية، الأمر الذى خلق ضغوطا تضخمية هائلة داخـل مصر قدرت بأنها تتراوح ما بين ٢٥٪ إلى ٣٠٪.

وكان من بين التأثيرات الأكثـر وضـوحا لسياسـات الانفتاح الاقتصادى، خلق طبقة طفيلية جديـدة فـى قطـاع مقاولات الباطن والسوق السوداء، وهـذه الطبقـة غمـرت الأسواق المصرية بسلع الاستهلاك الترفى، هذا فى الوقـت الذى تحققت فيه استثمارات محدودة فى قطـاعى الصـناعة والزراعة.

وبالرغم من أن شرائح بعينها مـن الطبقـة العاملـة المصرية، والطبقة الوسطى، قد استفادت بشكل مباشر مـن سياسات الانفتاح الاقتصادى وانتعشت ظروفهـا وأحوالهـا الاقتصادية، فإن عمال الصناعة وموظفى الحكومة والأغلبية من فقراء الحضر والريف، قد ساءت وتـدهورت أحـوالهم المعيشية وتفاقمت معاناتهم مـن وطـأة ارتفـاع معـدلات التضخم، والارتفاع المحدود للغاية لدخولهم الثابتة والمحدودة أيضا. وعلى سبيل المثال، نجد أنه بينما ارتفعت متوسـطات أجور عمال البناء إلى ٥٢٪، كما أشرنا لذلك سـلفا، فـإن

أجور عمال التعدين والصناعة ارتفعت فقط بنسـبة ١٢,٧٪ خلال نفس الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨.

وسرعان ما انعكست هذه التأثيرات السلبية للتوجهـات الاقتصادية الجديدة فى اتجاه تصاعد موجات الاضـطرابات والتوترات الاجتماعية، وهى وضعية تعيد للأذهان تلك الفترة التى عاشتها مصر خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٤٥ إلـى عام ١٩٥٢. فلقد حفل اليوم الأول من شهر يناير فـى عـام ١٩٧٥، بالاضطرابات، والتظـاهرات، وحـوادث الشـغب الواسعة من جانب العمال فى مدينة القاهرة احتجاجـا علـى المعدلات المرتفعة للتضخم والغلاء، وزيادة حدة التفاوت فى توزيع الدخول وتزايد أعمال القمـع والعنـف مـن جانـب الحكومة. وفى شهر مارس من نفس العام ١٩٧٥، قام حوالى ٣٣٠٠٠ عامل فى أكبر مصانع النسيج الحديثة فـى مدينـة المحلة الكبرى بإضراب شامل وواسع النطاق، مطالبين برفع الأجور، وتحسين ظروف العمل. وقـد أعقـب ذلـك قيـام الحكومة بحملات اعتقال واسعة ولكـن الاضـطرابات لـم تتوقف، بل تعاقب حدوثها. ففى عام ١٩٧٦، ثار العمال مرة ثانية عندما قاموا بإضراب شامل فى مصانع النسيج فى شهر

أغسطس من نفس العام. وفى شهر سـبتمبر، وبينمـا كـان السادات يدشن تجديد انتخابه كرئيس للدولة وبأغلبية سـاحقة كالعادة، قام عمال النقل العام بإضراب عام ومـدمر ترتـب عليه تعطيل كل وسائل النقل العام فى مدينة القاهرة، ولمـدة ثلاثة أيام كاملة.

ولمواجهة هذا الاتجاه المتصاعد للمجابهة والتحدى من قبل الجماهير الشعبية، تحول نظام الحكم مرة ثانية إلى الدين والقوى الدينية، ليصبح أكثر صرامة وعنفـا فـى مواجهـة ثورات العمال. ففى يوليو من عـام ١٩٧٥ سـمح النظـام لجماعة الإخوان المسلمين، والذين كان محظورا عليهم مـن قبل ممارسة أى نشاط سياسى، سمح لهـم بإعـادة إصـدار جرائدهم ومجلاتهم، كما غض الطرف عن عودة تنظـيمهم مرة ثانية للحياة والعمل. وفى مايو من عام ١٩٧٦، حاولت الحكومة من خلال الأزهر أن تدفع بتشريع جديـد لتطبيـق الحدود الإسلامية الشرعية، وعلى وجه الخصوص حد الردة، الذى يقضى بتطبيق عقوبة الإعدام علـى المرتـدين عـن الإسلام والملاحدة. وكان الدفع بهذا التشريع يعنى بالدرجـة

الأولى قمع وقهر الشيوعيين الذين اتهمهـم النظـام الحـاكم بإثارة وتحريض العمال ضده.

ولمواجهة تحدى قيادة الكنيسة القبطية للنظام الحـاكم واعتراضها على التشريع الجديد، لجأت الحكومة إلى تحريف القضية وتحويل الانتباه بعيدا عن مضمونها الحقيقى. ولكـى تقوم بتعبئة الرأى العام لتأييد التشـريع الإسـلامى، قامـت الحكومة بالإعلان فى كل الصحف القومية عن النتائج التـى أسفر عنها التعداد العام للسكان والذى تم فـى عـام ١٩٧٦، حيث ادعت أن الإحصاءات أشارت إلى أن غير المسـلمين، وتعنى المسيحيين، يمثلون أقلية داخل المجتمع المصرى ولا تتجاوز ٦,٣١٪ فقط من مجموع السـكان. وكـان هـدف الحكومة من هذا الإعلان هو بيان مدى ضعف وتهافـت أى اعتراض يأتى من قبل الكنيسة القبطية لمعارضـة تطبيـق الشريعة الإسلامية، وبحيث تبدو قيادة الكنيسة وكأنها تحـول بين أغلبية السكان وبين تبنيهم لنسق قانونى يتفق ويتطابق مع معتقداتهم وقيمهم الإسلامية، فذلك من أجل المصالح الضيقة والمحدودة للغاية للأقلية القبطية، وبالتالى سيصـبح قيـادة الكنيسة عاجزة تماما عن حشد وتعبئة قطاعات واسعة مـن

الجماهير بشأن الاحتجاج حفاظا على الشكل العلمانى للدولة. أن أية تحركات من جانب الكنيسة سينظر إليها عندئذ علـى أنها أفعال دينية محضة، الأمر الذى يقود بالضـرورة إلـى تعبئة المشاعر الإسلامية وزيادة حدتها وهو ما كان ينشـده نظام الحكم ويسعى إليه.

إن محاولة تطبيق التشريع الإسلامى إذن كانت حيلـة وخدعة لجأ إليها نظام الحكم لإثـارة المشـاعر الإسـلامية وتعبئتها، ليتمكن من استغلالها والمناورة بها لـدحر وقمـع التحالف الوطنى الشعبى فى اللحظة التى يقـوم بهـا هـذا التحالف بمجابهة النظام الحاكم ومقاومته.

وكانت قيادة الأقباط فى موقف الدفاع، وتحركت كـرد فعل فقط، وفى الاتجاه الذى كان متاحا لها فى ظل مثل هـذه الظروف. فلقد ترأس البابا شنودة الثالث مؤتمرا كنسيا فـى مدينة الإسكندرية فى ١٧ يناير من عام ١٩٧٧. وفـى هـذا المؤتمر طرحت قضايا التمثيل السياسى للأقباط، والمطالبـة بفرص متكافئة مع غيرهم من المصريين، وضرورة إلغـاء التشريع الخاص بحد الردة عن الإسلام وبالإضافة إلى ذلـك طالب المؤتمر بالكف عن المحاولات الساعية إلـى تطبيـق

الشريعة الإسلامية على غير المسلمين. ودعت لجنة الرهينة كل الأقباط إلى الصوم ثلاثة أيام متتالية والصلاة حتى تـتم الاستجابة لمطالب المؤتمر. وكان هذا الأسلوب فى المقاومة السلمية يتسم بالذكاء من جانب قيادة الأقباط لمقاومة جهـود الحكومة التى تعمل بدأب على تكبيل وتكميم القيادة القبطيـة. وفى الوقت نفسه، عقد المهاجرون الأقبـاط فـى الولايـات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا وفى أماكن أخرى، عقدوا مؤتمرات لمناقشة الإجراءات التى تزمع الحكومة المصـرية على القيام بها. وقادوا حملة احتجاج واسـعة فـى صـحف الولايات المتحدة الأمريكية، وأرسلوا برقيات احتجـاج إلـى الرئيس المصرى، وإلى المؤسسات المسئولة والمهمة. وفـى مواجهة هذه العاصفة مـن الاحتجـاج، أوقفـت الحكومـة محاولاتها وبهدوء كفت عن الاقتراحات الخاصـة بتطبيـق الشريعة الإسلامية.

وفى ١٨، ١٩ ينـاير ١٩٧٧، كانـت الاضـطرابات والتوترات الاجتماعية التى بدأت فى عامى ١٩٧٥ و١٩٧٦، قد وصلت إلى ذروتها. وذلـك بانـدلاع أحـداث الشـغب وتظاهرات الطعام. فتحت تأثير الضغوط التى كانت تمارسها

مؤسسات التمويل الدولية والولايـات المتحـدة الأمريكيـة لتحويل النظام الاقتصادى المصرى وتشغيله وفقـا لأوامـر وصايا الاقتصاديين التقليديين، وذلك كشرط أساسى لحصول مصر على المزيد من المساعدات الاقتصـادية، لكـل ذلـك لجأت الحكومة المصرية إلى رفع الدعم عن السلع الغذائيـة لمواجهة عجز الميزانية، واعتمدت آليات السوق فى تسـيير الاقتصـاد المصـرى. إلا أن الاسـتجابات الشـعبية لهـذه الإجراءات الحكومية قد جاءت ساحقة وعنيفة. فقد تفجـرت أحداث العنف العفوى والتلقائى من جانب الجماهير الشعبية، وشملت كل أنحاء مصر ولمدة يومين متتاليين، ولم تتوقـف أعمال العنف إلا بعد تراجـع الحكومـة عـن الإجـراءات والتدابير التى كانت مقترحة لإلغاء الدعم ورفع أسعار السلع الغذائية.

وألقى السادات بتهمة إثـارة حـوادث واضـطرابات الطعام على عاتق اليسار المصرى وشرعت الحكومة عـددا من الإجراءات القمعية الصارمة فى نفـس الشـهر، ينـاير ١٩٧٧، إلا أن حوادث واضطرابات الطعام كانـت مؤشـرا مهما للنظام الحاكم عن المخاطر السياسية التى تتهدده نتيجة

للركود الاقتصادى، وأن محاولته لإعادة بناء علاقات القـوة فى مصر لن تمر دون مقاومة كبيرة. فى الحقيقـة، كانـت الإجراءات والتدابير الاقتصادية التى أقدمت عليها الحكومـة فى يناير ١٩٧٧، تمس بشكل مباشـر وعنيـف أصـحاب الدخول المحدودة والثابتة والذين يشكل العمال قطاعا كبيـرا بينهم إلى الحد الذى يفاقم معاناتهم ويعمل على تدنى ظروفهم المعيشية إلى أقصى حد ممكن وبشكل مطرد بسبب استمرار ارتفاع معدلات التضخم وغلاء الأسعار. ولكن كان من أشد مظاهر اضطرابات الطعام وأكثرها طرافة فى يناير من عام ١٩٧٧، هو اشتراك أعضاء الجماعات الإسلامية فى أحداث الشغب وللمرة الأولى، وإلى جانب قوى المعارضة الشـعبية الوطنية. ولقد صبت الجماعات الإسلامية كل غضبها وحنقها على الملاهى الليلية التى يرتادها أثرياء العرب على امتـداد شارع الأهرام. وتعد مشاركة الإسلاميين فى أحداث ينـاير واضطرابات الطعام مؤشرا مهما علـى الصـراع الأكثـر خطورة والذى بدأ يأخذ مكانه داخل التحالف الحاكم ذاته.

د- مرحلة الصراع داخل التحالف الحاكم (١٩٧٧-١٩٨١):

تشكل التحالف الحاكم الجديد في السبعينات من الشرائح الاجتماعية المسيطرة اقتصاديا والسائدة سياسيا. وكانت النخبة البيروقراطية الحاكمة والمهيمنة تستمد قوتها وسلطتها بشكل جزئى ومحدود من ملكية الدولة للقطاع العام، ولكن وبدرجة كبيرة وبالغة الأهمية من احتكارها لسلطة الدولة. فهذه النخبة، كانت تقوم بكل وظائف الملكية الاقتصادية، بمعنى أنها كانت تحدد ماذا، وكيف، ولمن تنفذ خطط الإنتاج؟ ولكى تدعم هذه النخبة وضعيتها المتميزة على قمة النظام فى مصر، وتضمن بالتالى استمرار مصادر قوتها الاقتصادية، كان من الضرورى لها السيطرة على سلطة الدولة والتحكم فيها. وقد أتاح لها ذلك فرصة ممارسة حق الملكية الجماعية للقطاع العام والحكومى دون أية ضوابط أو رقابة شعبية. وبمقتضى السيطرة الاقتصادية والسلطة السياسية للنخبة البيروقراطية، تمكنت هذه الشرائح من الاستحواذ على قدر كبير من الفائض الاجتماعى والثروة المادية المنتجة وذلك عبر وسائل قانونية وغير قانونية أيضا

ومن خلال المرتبات، والبدلات، والعمـولات والرشـاوى، وأعمال الفساد... وكان دوام سيطرتها الاقتصـادية رهينـة بدوام سيطرتها السياسية على أجهزة الدولة المصرية.

ولذلك وعلى الرغم من أن الجنـاح السـاداتى داخـل النخبة البيروقراطية الحاكمة كان يعمل بدأب علـى توسـيع السوق الخاص، إلا أنه فى الوقت نفسه كان يحافظ وبإصرار على استمرار بقاء القطاع العام وعلى دوام تحكمه وسيطرته عليه. وكما تم الإشارة قبلا، فإن توجه السادتتين كان يحـتم عليهم ضرورة صياغة تحالف جديد للحكم فى مصر يضـم كلا من البرجوازية القديمة العائدة، والشرائح التقليديـة مـن التجار وأغنياء الريف، هذا بالإضافة إلى شريحة اجتماعيـة جديدة بزغت خلال السبعينات، ونشطت كأقوى حليف للنخبة البيروقراطية الحاكمة، وأعنى بها الرأسمالية الكومبرادورية Comprador، أو الرأسمالية الطفيلية علـى حـد التعبيـر المصرى. وهى شريحة طبقية جديدة اعتمدت بشكل أساسـى على عمليات التداول الدولى للسـلع مـن خـلال عمليـات التصدير والاستيراد، والارتباط بالسوق الرأسمالى العالمى.

وتجدر الإشارة هنا، أنه فى حالة مصر، وعلى الرغم من التغييرات التى حدثت فى بنية وتكـوين جبهـة وكتلـة التحالف الحاكم فى السبعينات عنها فى التسينيات، إلا أن نمط الدولة المصرية ظل كما هو ولـم تطـرأ عليـه تغيـرات جوهرية. وأعنى هنا الدولة البيروقراطية السـلطوية، وهـو نمط من أهم خصائصه التغلغل الواضح لجهاز الدولة ليشمل كل مجالات الحياة والنشاط والأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية للمجتمع. ففى هذا النمط تتدخل الدولة وتفرض سلطتها فى المجال الاقتصادى. كما أنهـا دولـة متسـلطة واستبدادية على الصعيد السياسى، وتعتمـد علـى الأجهـزة البيروقراطية الحكومية فى إدارة وضبط المجتمـع. وهـى أيضا دولة قمعية تعتمد علـى اسـتخدام أجهـزة ووسـائل وأساليب فعالة لقمـع وقهـر الجمـاهير. وتميـل الدولـة البيروقراطية السلطوية إلى الظهور على أنها دولة ذات توجه تقنى، تستخدم وتطبق العلـم لمواجهـة وعـلاج مشـكلات الاقتصاد معا. ومن ثم نلاحظ الاعتماد المفرط والزائد لمثـل هذه الدول على مجموعات الخبـراء والتكنـوقراط الـذين يضفون على هذا النمط من الدول واجهة خادعـة ومظهـرا

كاذبا من الاحترام لأنظمة هى فى الحقيقة عاجزة ومتخلفـة فى الإدارة والتنظيم

وبينما كانت كل هذه الخصائص تجد مسوغا لقبولهـا فى ظل مصر الناصرية كضرورة لإدارة بـرامج عمليـات التنمية، وللقضاء على التفاوت الطبقـى وبالاعتمـاد علـى الشمولية القوية للناصرية، فإنها لم تعد كذلك فى ظل نظـام الرئيس السادات، إذ أصبحت غير مبررة تماما حيث اعتمـد الرئيس السـادات، الأيديولوجيـة الليبراليـة واقتصـاديات المشروع الخاص. ولقد كان لاستمرار هذا النمط من الدولـة سواء فى ظل حكم ناصر أو السادات، الفضل الأكبـر فـى ترسيخ وتأكيد واستمرارية هيمنة النخبة البيروقراطية علـى التحالف الحاكم فى مصر خلال العهدين. وإذا كانـت هـذه النخبة قد انفردت وحدها بحكم مصر فى الستينات من خلال التحالف الشكلى لقوى الشعب العاملة، فإنها فى السـبعينات، وعلى وجه الدقة العناصر اليمينية منها، تحالفت مع خصـوم وأعداء الناصرية واستمرت فى احتكار سلطة الدولة أيضا.

وعلـى المسـتوى الأيـديولوجى صـاغت النخبـة البيروقراطية أيديولوجية جديدة أهم ما يميزها هو التشـوش

والاضطراب والخلط، إذ تشكلت هذه الأيديولوجية من روافد عديدة ومتباينة أشد التباين. فثمة عناصر من الأيديولوجيـة الإسلامية المعبرة عن مصالح شـرائح التجـار التقليـديين المحافظين وأغنياء الريف. وبالنظر للتوجه إلى التوسع فـى المشروع الخاص وتمجيده تحت راية الليبرالية الاقتصـادية، نجد عناصر أيديولوجية وافدة من أيديولوجية البورجوازيـة المصرية القديمة العائدة. وبالإضافة إلى ذلك ثمـة عناصـر أيديولوجية تعبر عن نزعة الحتمية التكنولوجية المعبرة عـن مصالح النخبة البيروقراطية. ولكن وعلى الرغم مـن ذلـك التباين الأيديولوجى بين الشرائح المكونة للتحالف الحاكم، إلا أنه، بالنظر إلى شمولية وسيطرة الإسلام على مجمل الفضاء الاجتماعى، فقد كانت أيديولوجية شرائح التجـار وأغنيـاء الريف المحافظين هى الأيديولوجية المهيمنة على المجتمـع المصرى. إلا أن النخبة البيروقراطية الحاكمة، ورغبة فـى إحداث نوع من التوازن مع الهيمنة الأيديولوجية للإسلاميين، فإنها لجأت إلى استعارة عناصر مـن أيـديولوجيا النخـب التقليدية المصرية كأيديولوجيا فرعيـة، ومـن ثـم كانـت التوجهات الديمقراطية الشكلية لنظـام الـرئيس السـادات،

ومحاولاته إضفاء شكل ديمقراطى على نظام حكمه بـإعلان تبنى نظام التعددية السياسية الحزبية مع نهاية عام ١٩٧٦.

ولكن وعلى الرغم من إعلان النظام لقبوله. التعددية الحزبية، إلا أنه لم يستحب على الإطلاق لمطالب شركائه فى التحالف الحاكم، إذ لم يكن باستطاعة أن يسمح ببزوغ نظام إسلامى صحيح، أو نظام ليبرالى حقيقى، ذلك أن من شأن تحقق أى من هذين الاختيارين سيعنى بالضرورة إزاحة النخبة البيروقراطية كشريحة طبقية مهيمنة ومسيطرة على المجتمع. فالدولة الإسلامية كما صورتها أطروحات الإسلاميين كانت تعنى بالضرورة تركز السلطة فى أيدى الإخوان المسلمين أو ممثليهم من رجال الدين الإسلامى. وإذا ما حدث هذا فعلا، فإن النخبة البيروقراطية ستتخلى فى النهاية عن وضعيتها كفئة مهيمنة سياسيا داخل جبهة السلطة الحكم. وعلى الجانب الآخر، فإن تشغيل وتفعيل آليات النظام الديمقراطى سيكون من شأنها أن تأتى بالبرجوازية المصرية القديمة العائدة إلى السلطة. وبالتالى سيترتب على الاختيارين، الإسلامى والديمقراطى، ليس فقط انحدار النخبة البيروقراطية إلى مراتب دنيا وصعود شرائح أخرى للسيطرة

والهيمنة على المجتمع والتحالف الحاكم، ولكن أيضا سيتم التخلص من هذه النخبة وإزاحتها على المستوى الاقتصادى. وكما رأينا قبلا، فإن الوسيلة الوحيدة المتاحة للنخبة البيروقراطية لممارسة ملكيتها الاقتصادية الجماعية للقطاع العام، كانت احتكارها لسلطة الدولة وهو أمر يفسر لنا لماذا استمر القطاع العام فى البقاء فى النظام الاقتصادى المصرى خلال السبعينات على الرغم من المحاولات العديدة لتدميره وتصفيته من قبل الفئات الأخرى فى التحالف الحاكم.

وثمة شواهد أخرى تفسر لنا وبدرجة كافية من الوضوح، ذلك الاضطراب والتشوش وعدم الوضوح الأيديولوجى خلال فترة حكم الرئيس السادات. من أهمها أن النظام الحاكم لم يسمح لا للبورجوازية القديمة العائدة، ولا للإسلاميين بتأسيس منابرهم السياسية ولكن دون مسوغ قانونى كمنظمة غير مشروعة. وعندما حاولت البورجوازية القديمة العائدة أن تؤسس حزبها المستقل اعتمادا على تاريخ حزب الوفد ونضاله قبل عام ١٩٥٢ من أجل الاستقلال الوطنى، نجحت بالفعل، ولكن، وبعد مرور شهرين اثنين فقط

من تأسيس حزب الوفد الجديد فى بدايات عام ١٩٧٧، حل الحزب نفسه تحت وطأة ضغوط نظام الحكم.

لقد كان الخطر الداهم الذى يهدد النخبة البيروقراطية الحاكمة هو أنه، وعلى الرغم من أن كلا من الإخوان المسلمين والوفديين الجدد لديهم بالفعل قواعد اجتماعية حقيقية وواقعية بين الجماهير، فإن هذه النخبة قد فقدت بالفعل، ومما لا يدع مجالا للشك، قواعدها الاجتماعية القديمة وأعنى الناصريين، وأصبحت هذه النخبة عاجزة بالفعل عن تعبئة وتحريك قواعد اجتماعية أخرى. ولذلك، لم يكن أمامها من بديل آخر لكى تحافظ على وضعية الهيمنة والسيطرة على المجتمع، سوى الاحتفاظ بسلطة الدولة والتعويل عليها فى مواجهة الإسلاميين والوفديين والصوت الخافت لقوى المعارضة اليسارية الضعيفة. وهذا يفسر لنا جزئيا لماذا سمح نظام الرئيس السادات لقوى اليسار بشكل عام، حزب التجمع الوطنى الوحدى الذى يضم تحالف الناصريين واليسار، بتشكيل حزبهم، بينما لم يسمح للفئات الأخرى المشاركة فى التحالف الحاكم بتأسيس أحزابهم المستقلة.

إن التناقضات داخل التحالف الحاكم كانت تأخذ طريقها فى التفاقم، إذا ازدادت حدتها مع تصاعد احتجاجـات قـوى المعارضة الشعبية والوطنية لنظام حكم الرئيس السادات منذ عام ١٩٧٥ وحتى عام ١٩٧٧. وكانت اضطرابات وحوادث الطعام والعنف فى يناير عام ١٩٧٧، مؤشرا مهمـا لبدايـة مرحلة نوعية جديدة ومختلفة من الصراع داخـل التحـالف الحاكم. فقد بينت أحداث يناير ١٩٧٧ لكل مـن الإسـلاميين والوفديين الجدد مدى هشاشة وضـعف الوضـع السياسـى للنخبة البيروقراطية الحاكمـة، ومـدى اغتـراب سياسـتها وتوجهاتها عن مصالح القطاعات العريضة من المصـريين. وبالتالى نبهت هذه الأحداث الأذهان إلى مخـاطر التحـالف الغريب مع الفئة الحاكمة داخل جبهة السلطة، وإن الظـرف فى ١٧ و١٨ يناير كان ملائما ومواتيا تمامـا لأيـة قـوى سياسية يمكن أن تستولى على سلطة الدولة.

لقد حاول قبلا وبالفعل كل من الإسلاميين والوفـديين، المناورة داخل جبهة السلطة نفسها بغرض فرض هيمنـتهم. فالإسلاميون حاولوا التسلل إلى السيطرة على نظام الحكم من خلال الدعوة إلى الدولة الأسلامية كما وقعت بالفعل محاولة

للإستيلاء على سلطة الحكم بأستخدام القوة المسلحة، وذلـك من خلال حادثة الكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤. ويبدو أن الانقلاب تم قبل الوقت المحـدد لـه، ولـذلك سـارعت الجماعات الإسلامية، وبصفة خاصة الإخوان المسلمين، إلى التأكيد على أنهم بعيدون تماما عن تلك الجماعة التى قـادت الهجوم على الكلية الفنية العسكرية، وإلى نفى أى صلة لهـم بهذه الجماعة، كما أعلن الإخـوان عـن تأييـدهم للـرئيس السادات. على الجانب الآخر، كانت البورجوازيـة القديمـة العائدة تأمل من خلال سياسات توسـيع القطـاع الخـاص، وتأسيس نظام ديمقراطى، أنه يمكن الاستيلاء علـى سـلطة الدولة من خلال البرلمان وبالوسائل السلمية، هذا فى حين أن التجربة الديموقراطية كانت محكومة ومسيطرة عليها تمامـا من قبل نظام الحكم وأجهزة الدولة، ولم تكن تجربة التعددية الحزبية والسياسية تؤدى أية وظيفة ديمقراطية حقيقية.

وكان عجز كل من البورجوازيـة القديمـة العائـدة، والإسلاميين عن المناورة داخل جبهـة السـلطة والتحـالف الحاكم، قد جعلهم يحاولون حل هذا المأزق وتجاوزه بالاتجاه المباشر إلى أنصارهم وجماهيرهم المتباينة فى أعقاب أحداث

واضطرابات الطعام فى يناير ١٩٧٧. ولكى تصـبح هـذه السياسة قابلة للتشغيل، فإن كلا الفريقين سـعى لأن يضـمن أيديولوجيته الخاصة عناصـر مـن أيـديولوجيا الاحتجـاج والمعارضة والتى كانت تمتد لتشمل قطاعـات عديـدة فـى المجتمع. فالوفديون الجدد، ومن خـلال تجـربتهم الحزبيـة الجديدة والقصـيرة الأجـل، اتجهـوا إلـى العناصـر ذات التوجهات العلمانية فى المجتمع، وإلى الأقباط وعلى نطـاق واسع. وذلك من خلال الدعوة إلى العودة لسياسات وتوجهات الوفد الكلاسيكية بشأن الوحدة الوطنية للشـعب المصـرى، مسلمين وأقباط. أما الإسلاميون فقـد انتهجـوا اسـتراتيجية مزدوجة تقوم على اتباع سياسات تخويف نظام الحكم وبـث الرعب بين عناصره من خلال تأييدهم التام، بل ودفاعهم عن الممارسات والأساليب الإرهابية والعنيفة للجماعات الإسلامية المسلحة الجديدة، وذلك على صفحات جرائـدهم ومجلاتهـم الدعوة، والاعتصام، ومن ناحية أخرى يتبنـى الإسـلاميون مطالب المعارضـة الوطنيـة الشـعبية، وضـمنوها فـى أيديولوجيتهم. فعلى صفحات الـدعوة، والاعتصـام، هـاجم الإسلاميون كل سياسات نظام الرئيس السـادات بـدءا مـن

سياسات الانفتاح الاقتصادى، ووصولا إلى اتفاقيات كامـب ديفيد. وحاولت النخبة البيروقراطية الحاكمة تعزيـز ودعـم وضعها المسيطر والمهيمن على المجتمع والدولة عن طريق مواجهة وعلاج المشكلات الاقتصادية التى أفضت إلى تفجر أحداث يناير ١٩٧٧. لقد ارتأت هذه النخبة الحاكمة، ومعهـا الفئات الطفيلية، أن الأزمة الاقتصادية المتفاقمة مردودة إلـى غياب رأس المال الأجنبى حتى بعد تشغيل سياسات الانفتاح الاقتصادى، وهذا الغياب مردود بدوره إلى اسـتمرار حالـة عدم الاستقرار السياسى فى مصر والتى نجمت عن تـورط نظام الحكم فى تأسيس علاقات جديدة مع إسرائيل. إن رحلة الرئيس السادات إلى القدس، والتى تم إخراجها فـى سـياق مسرحى، قد انتهت إلى إخفاق وفشل سياسى تـام. وارتـأى نظام الحكم أن جذب الاستثمارات الأجنبية لمصـر يحتـاج بالضرورة إلى ترسيخ وتأكيد الأمن السياسـى الـذى يعـد ضمان أساسى ولازم لضمان رأس المال الأجنبى.

ولتغطية الخطوة البالغة الخطورة التى أقدم عليها نظام الحكم، وأعنى مشروع السلام مع إسرائيل، لجأ النظام إلـى الأساليب التى أصبحت معتادة ومعروفة إن أزمة يناير عـام

١٩٧٧، والصراع بين النخب المكونة للتحالف الحاكم والذى نشب نتيجة للأزمة التى تفجرت بين النخبـة البيروقراطيـة المهيمنة على التحالف الحـاكم، والإسـلاميين علـى وجـه التحديد، كل ذلك خلق الظروف الموضوعية التى أدت إلـى ازدياد حدة الخصومة والعداء الدينى بين المسلمين والأقباط.

وقد سعى الإسلاميون، وبعد حضورهم الهامشى فـى أحداث يناير ١٩٧٧، إلى القيام بتحديات محدودة لنظام الحكم تمثلت فى اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى والذى كان يعد علما دينيا بارزا، وذلك فى مارس من عام ١٩٧٧. كما وقعت سلسلة. من الانفجارات فى المسارح وعدد من الأماكن العامة عقب حادثة الاختطـاف والقتـل. وأعلنت الحكومة المصرية أن القتل تم من قبل مجموعة من المتعصبين الذين لا يلتزمون بالروح الحقيقية للإسلام. ولكى يبدو النظام أكثر إسلاما من الإسلاميين أنفسـهم، حـاول أن يبعث من جديد قانون حد الردة عـن الإسـلام وذلـك فـى أغسطس من عام ١٩٧٧، واحتج البابا شـنودة ثانيـا علـى الإعلان والإجراء، وأعلن صوما عاما آخر ولمـدة خمسـة أيام. كما عاود المصريين الأقباط المهاجرين فـى الولايـات

المتحدة الأمريكية تنظيم صفوفهم ثانية ومعـاودة ممارسـة ضغوطهم من خلال المؤسسات الأمريكية على نظام الرئيس السادات. وتبعا لذلك تراجعت الحكومة عن دعاوى تطبيـق الشريعة والحدود الإسلامية، خاصة بعد تفجر المعارضة لها من داخل التحالف الحاكم ذاته، وبالتحديد من قبل عناصر من البورجوازية القديمة العائدة، والذين تعينت هويتهم السياسـية من خلال التوجهات العلمانية فى مصر خلال الفتـرة قبـل ثورة يوليو ١٩٥٢. وقد قاومت هذه العناصر خطر التحـول عن الشكل العلمانى الاسمى للدولة المصرية.

أما الإخوان المسلمين، فقد شغلتهم النغمـة الإسـلامية العالية والحادة التى أخذت تعزفها الدولة، كما كانوا يملكـون إمكانية فرض اختياراتهم الاحتجاجية. ومن ثم كان الالتجـاء إلى المواجهات العنيفة لكى يميزوا أنفسهم عن نظام الحكـم، فصعدت الجماعات الإسلامية المسلحة الجديدة من هجماتهـا على الأهداف القبطية فى صعيد مصر خلال مارس من عام ١٩٧٨ وواجه نظام الـرئيس السـادات اتجاهـا متصـاعدا ومستمرا من التوترات وعدم الاستقرار، وحاول النظام جاهدا تحقيق نصر سياسى، فكان توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل،

والتى سمحت باستعادة شبه جزيرة سيناء. وفى أعقاب توقيع معاهدة كامب ديفيد جاءت المساعدات الأمريكيـة الضـخمة والتى كان الهدف منها تخفيف وطأة الأزمة الاقتصادية فـى مصر.

إلا أن اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام المصـرية الإسرائيلية التى تلتها، كانت سببا فى عزل مصر عن العـالم العربى، كما ترتب عليها تنـاقص مسـتمر ومنـتظم فـى المساعدات العربية التى كانت تتلقاها مصر. وعلى الرغم من أن المساعدات الأمريكية حلت محل المساعدات العربية، إلا أنها لم تحقق قدرا كبيرا من الاستثمارات الأجنبية فى مصر. ومن ثم ازداد الوضع سوءا. والأمر الأكثر أهمية هنا، هو أن المقاطعة العربية لمصر قد أثرت وبعمـق علـى المصـالح الاقتصادية لشرائح التجار الإسلاميين الذين تجمعهم روابـط اقتصادية قوية مع الدول العربية، وبصفة خاصـة العربيـة السعودية.

وتحرك الإسلاميون من خلال جرائـدهم، الاعتصـام والدعوة، ومن خلال ممثليه فى الأزهر، وأصبح الإسلاميون فى موقع المعارضة الأكثر تشددا وعنادا فى مواجهة نظـام

الحكم. فقد هاجمت الدعوة سياسات النظام وبشكل مباشـر، بدءا من معاهدة السلام مع إسرائيل ووصولا إلى التمـايزات والتفاوتات الاقتصادية الواسـعة. كمـا ذهبـت الجماعـات الإسلامية الجديدة إلى حد إحراق وتدمير الكنائس، ومهاجمة الأقباط والاعتداء عليهم وتدمير ممتلكاتهم الخاصـة. وجـاء الهجوم المضاد من النخبـة البيروقراطيـة الحاكمـة عبـر طريقتين، الأول فرض المزيد مـن التشـريعات الإسـلامية لكسب القواعد الاجتماعية للإخوان المسلمين، وعلى سـبيل المثال مررت الحكومة تعديلا دستوريا فى مايو عام ١٩٨٠، يقضى باعتبار الإسلام المصدر الرئيسى للتشريع فى مصر، وفى الوقت نفسه هاجمـت، وبكـل مباشـر، الممارسـات والأساليب العنيفة والإرهابية للجماعات الإسلامية المتطرفة، وفى الوقت نفسه أيضا مضى النظـام قـدما فـى تصـعيد المواجهة مع الكنيسة القبطية وذلك لوأد أية جهود ومحاولات قد يشرع فيها البابا شنودة لوقف التغير المقترح فـى شـكل الدولة.

وبالرغم من كل ذلك كانت المعارضة تتصاعد ضـد نظام الحكم، وانتهت جهود توحيد قوى المعارضة إلى بزوغ

تجمع عريض وواسع من قوى المعارضـة مـن الإخـوان المسلمين إلى البورجوازية القديمة ممثلة في الوفديين، إلـى الناصريين، وحتى الماركسيين.

وتحرك الإخوان المسلمون لإرهاب نظام الحكم، فـي الوقت الذى كانت فيه النخبة البيروقراطية الحاكمـة تحـاول استخدام نفس الأسلوب، وكانت محصلة هذا الصراع الداخلى بين النخب المكونة للتحالف الحاكم، هى تفجر أحداث الزاوية الحمراء. والتى تعد أعنف صدام طائفى حدث فى مصر منذ مائة عام.

واستغلت النخب البيروقراطية الحاكمة هـذا الحـادث الأخير، وسعت لأن تكون أكثر صرامة وشدة مع كل القوى السياسية التى تشكل فى مجموعها جبهة المعارضـة للنظـام الحاكم. وعبرت عن ذلك بحملات اعتقالات واسعة فى الثالث من سبتمبر عام ١٩٨١. وكان رد الإسلاميين على إهانـات النظام وعنفه بالمثل، فكان اغتيال الـرئيس السـادات فـى السادس من أكتوبر عام ١٩٨١، وبعـد مظـاهرات كبيـرة وواسعة للجماعات الإسلامية الجديدة خلال الفترة مـا بـين بداية حملات الاعتقال، واغتيال السادات.

والسؤال المطروح الآن، لماذا أدت أزمة السـبعينات في مصر إلى بزوغ الجماعات الإسلامية المسلحة، ولـيس إلى ظهور شكل آخر من حركات المعارضة الراديكالية؟

تتسم كل الحركات الدينية التى ظهرت فـى المجتمـع المصرى منذ السبعينات بأنها حركات محافظة سياسيا. ونحن نلاحظ حدوث انشقاق فى المجتمع المصـرى فيمـا يتعلـق بقضية شكل المجتمع والدولة. فالحركات الإسلامية تريـد أن تفرض شكلا دينيا إسلاميا للدولة، وبعض الأقباط من رجال الدين والمجتمع لقبطى ليسوا على عداء للدولة الإسلامية ولا يرفضونها طالما أن الأقباط لن يخضعوا للشريعة الإسلامية. وعلى الجانب الآخر، تقف قيادة الكنيسة القبطية وعدد كبيـر من الأقباط يقاتلون من أجل الحفاظ على وجود الشكل شـبه العلمانى للدولة المصرية، وهؤلاء انضموا إلـى جماعـات سياسية أخرى وعديدة تسعى لفصل الدين عن الدولة.

لقد استخدمت النخب الحاكمة الأيديولوجية الإسـلامية كأحد الوسائل لإعادة بناء علاقات القوة والسيطرة والهيمنـة منذ مطلع السبعينات وتطلب خلق قاعدة اجتماعيـة وطبقـة اجتماعية مسيطرة من خلال الأيديولوجية الإسلامية، بـزوغ

اتجاهات ومشاعر إسلامية قوية وحادة، وبدرجة كافية لدحر الاتجاه الشعبى الوطنى. ولخلق هـذه المشـاعر الإسـلامية انتهجت الطبقة الحاكمة ممارسات وأساليب سياسية محـددة. أولها كان توسيع وتضـخيم الخطـة المزعومـة والمتعلقـة بمؤامرات الأقباط وتهديداتهم، وتخطيط الأقباط للسيطرة على الحكم فى مصر. وهذه الاستراتيجية كانت تواجه بسياسـات المقاومة والمعارضة الصريحة والمباشرة من جانـب قيـادة الكنيسة القبطية. وأصبحت سياسات المجابهة من قبل قيـادة الكنيسة تمثل خطرا يهدد استراتيجية النخب الحاكمة، وذلـك فى حالة ما إذا نجحت هذه القيادة فى التحالف مـع القـوى العلمانية فى مصر، ولكنها، ومع الأسف، فشلت بسبب النزاع الدينى.

لقد شهدت أواخر السبعينات تفجر الصراع الداخلى بين العناصر المكونة للتحالف الحاكم. فقد انتقل فريقين من هـذه العناصر المسيطرة إلى مواقع المعارضة للنظام الحاكم وإلى الهجوم المباشر على هيمنة النخب البيروقراطية فقد حـاول حزب الوفد الجديد تحريك الأقباط والعناصر العلمانية غيـر اليسارية لخوض نضال سياسى لأجل فرض هيمنـة الوفـد.

واعتمد الوفد على تاريخه السياسى كحزب لكل المصـريين، المسلمين والأقبـاط علـى حـد سـواء. وسـعت النخبـة البيروقراطية، وبسرعة، لأجل تصفية الخطر الوفدى، ولكن كان نظام الحكم قد انخرط فى الوقت نفسه فى صراع طويل وعنيف مع الفريق الثانى من بين عناصر التحالف الحـاكم، وأعنى هنا الإسلاميين.

كان الإسلاميون، بأيديولوجيتهم المهيمنة داخل المجتمع المصرى، هم العدد الأكثر إرهابا وتخويفا للنظـام الحـاكم، وعلى وجه الخصوص بعد تحركاتهم ليكونوا أكثر قربا مـن مطالب الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى المصرية من أجل المزيد من العدالة الاقتصادية ورفـض سياسـات الانفتـاح الاقتصادى، وكامب ديفد. وحاولت النخبة البيروقراطية عزل الإسلاميين وفصلهم عن قواعدهم الاجتماعية، وذلـك مـن خلال تكثيف وإشاعة الاتجاه الإسلامى للدولـة، وشـرعت الجماعات الإسلامية فى تحدى النظـام ومجابهتـه بأعمـال العنف المسلح والإرهاب وذلك لتخويف النظـام وإرهابـه، وللحفاظ على قواعدهم الاجتماعية. وانعكس الصـراع بـين النظام الحاكم والإسلاميين فى تعديل النظام للدستور، والتأكيد

على تبنى الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسى للتشريع، وأيضا فى تزايد حدة هجمات الإسلاميين المسلحين على الأهداف القبطية وحاولت القيادة القبطية الحديثة جاهدة، ولكن دون جدوى، أن توقف تمرير التعديلات الدستورية التى تسعى لفرض شكل دينى إسلامى على الدولة. والذى سيرتد به الأقباط ليصبحوا ذميين ومواطنين من الدرجة الثانية. وفى النهاية لجأت النخبة البيروقراطية إلى القوة فى سبتمبر من عام ١٩٨١، ولإسكات المحدثين داخل الكنيسة القبطية، وكذلك الإسلاميين، وكل قوى المعارضة الأخرى.

وعلى الرغم من أن النخبة البيروقراطية الحاكمة قد غيرت فى الدستور فى اتجاه من أجل إقرار التشريع الإسلامى؛ إلا أن شكل الدولة المصرية لم يطرأ عليه أية تغيرات عما كانت عليه فى الستينيات، وأعنى هذا الدولة البيروقراطية السلطوية. ومع ذلك كانت التغييرات التشريعية التى جاء بها الرئيس السادات، ما تزال تجد الدعم والمساندة ومن يتمسك بها داخل المجتمع المصرى. وهذه الوضعية جعلت الأقلية القبطية فى مصر تواجه موقفا صعبا للغاية. فأحوال الأقباط وأوضاعهم صارت الآن بين يدى النظام

الحاكم، ودون قواعد قانونية تكفل لهـم حقـوق المواطنـة المتكافئة مع غيرهم من أبناء الوطن المصرى. وعلى كـل، فإن واقع الأقباط كأقلية دينية غير منفصل على الإطلاق عن واقع القوى الديمقراطية أيضا. وسوف يتحدد شـكل الدولـة المصرية فى المستقبل، وأيضا وضعية الأقباط فـى النظـام السياسى، والاجتماعى والاقتصادى المصـرى مـن خـلال ديناميات الصراع بـين القـوى الديمقراطيـة والجماعـات السياسية الإسلامية المحافظة.

الفصل الثالث

التوظيف السياسى للدين

فى مصر(*)

(*) HAMIED ANSARI: EGYPT THE STALIED SOCIETY, STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, NEW YORK. 1986C H. 10 THE POLITICAL EXPEDIENCY OF RELIGION PP. 211-230.

التوظيف السياسى للدين فى مصر (*)

تعد ظاهرة الإسلام المناضل والكفاحى ، التـى دفـع الرئيس السادات حياته ثمنا لها ، نتيجة غير مقصودة لعملية إعادة بعث القيم التقليدية من جديد فى بنية وتكوين مؤسسات الدولة والمجتمع . لقد كان الإسلام جزءا من دعوة السـادات لإحياء القيم التقليدية ، تلك الدعوة التى قدم صـياغتها فـى وقت مبكر لتوليه سلطة الحكم فى مصر لمواجهة معارضيه من الناصريين والماركسيين . وكان ثمة اختلاف واضح فى دعوة السادات للعودة إلى الإيمان التقليدى باسم قـيم القريـة وأخلاقها ، ودعوته إلى الشباب المصرى فى حرم الجماعات باسم الإسلام . كلا الدعوتين تمت صـياغتهما وإشـاعتهما لمواجهة نفوذ منافسى السادات من ساكنى المـدن . ولكـن النتائج التى ترتبت على الدعوتين كانتا متناقضتين تماما مـع ما قصد السادات منهما . وبإمكاننا أن نلاحظ الآن أنه نتيجة لنفوذ وسطوة الاتجاه الإسلامى فى مجلس الشـعب ، فـإن

(*) HAMIED ANSARI: EGYPT THE STALIED SOCIETY, STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, NEW YORK. 1986C H. 10 THE POLITICAL EXPEDIENCY OF RELIGION PP. 211-230.

السادات صار قـادرا علـى أن يعامـل قـوى المعارضـة الحضرية بقسوة وازدراء ، تلك المعارضة التـى تجمعـت حول حزب الوفد . وظهر السادات وكأنه يسيطر تماما على مقاليد الأمور فى مصر إلى الحد الذى بدت معـه ليبراليتـه وكأنها ليبرالية مزعومة ، كاذبة ومخادعة .

إن دعوة السادات للقيم الإسلامية والتى كانت بمثابـة جزءا من استراتيجيته لوقف انتشار أية أيديولوجية مغـايرة متباينة له ، هذه الدعوة ، لم تأت بالنتائج المقصودة منهـا . فعلى الرغم من استخدام نظام السادات لقـواه القمعيـة فـى الضبط وفرض النظام ، فقـد أنتجـت الـدعوة جماعـات وتنظيمات إسلامية مستقلة تماما عـن النظـام ، وأصـبحت ممارسات هذه الجماعات تهدد بتمزيق النسـيج الاجتمـاعى للمجتمع المصرى ، وتهدد بتقـويض الانسـجام والتنـاغم الطائفى بين الأقلية القبطية والأغلبية المسلمة . وقد كان ثمة قمع جزئى ومحدود للجماعات الإسلامية قبل حادثة اغتيـال السادات ، والمقـال الآتـى يحـاول أن يحلـل الظـروف الاجتماعى والأنثروبولوجية والنفسية للمهاجرين الـريفيين ، واتجاهاتهم نحو السلطة ونظام الحكم فى مصـر . وسـوف

يقتصر التحليل هنا على جماعة الجهاد إلـى أنهـت حيـاة الرئيس السادات ، وهى الجماعة التى تعد مسـئولة بشـكل جزئى عن زيادة حدة الصراع الطائفى وتصعيده فى منطقـة الزاوية الحمراء قبل أن تتخذ الحكومة إجـراءات صـارمة لمواجهة الجماعات الإسلامية المناضلة فى سـبتمبر م عـام ١٩٨١ م .

ثمة تحولات اجتماعية وإقليمية كبيرة ومهمة شـهدتها مصر على مدى الثلاثين عامـا الماضـية ، وفـى ضـوء مصطلحات ديموجرافية خالصة ، يمكن القول بأن المجمـوع الكلى للسكان فى مصر كان قد بلغ فى عام ١٩٧٨ حـوالى ٤٠ مليون نسمة ، وكانت الفئات العمرية أقل من ١٥ عامـا تمثل نسبة ٤٢٪ من المجموع الكلى للسكان . وقد أحـدثت التغيرات الديموجرافية تأثيرات كبيرة فى المناطق الحضرية بسبب الهجرة الريفية مـن المنـاطق الريفيـة ذات الكثافـة السكانية المرتفعة . وقد نتج عن ذلك خلـق منـاطق إيـواء ساكنى ذات ظروف معيشية عسيرة وبالغة القسوة وتعانى من عجز وانهيار دائم ومستمر فى الخدمات والمرافق العامـة ، وقد قدرت الكثافة السكانية فى مدينة القاهرة حـوالى ٢٠٠٠

نسمة فى الكيلو متر المربع ، وهو ما يجعل من هذه المدينة واحدة من أكبر المدن ازدحاما فى العـالم . وإذا اسـتمرت معدلات الزيادة الطبيعية وتيارات الهجرة الريفية على ما هو عليه ، فإنه من المتوقع أن يصل سـكان القـاهرة إلـى ٢٠ مليون نسمة فى عام ٢٠٠٠م ، وفى مقابل ذلك أخذ سـكان المناطق الريفية فى التناقص ففى عام ١٩٦٠ كانوا يمثلـون ٨١٪ من الجموع الكلـى للسـكان ، وفـى عـام ١٩٧٦ م أصبحوا يمثلون ٥٦٪ من مجموع السـكان فـى مصـر . وتعتبر محافظة المنوفية واحدة من أكبر المحافظات المصدرة للمهاجرين الريفيين الذين يستقرون بعد ذلك فـى المنـاطق الحضرية . إن التضخم الحضرى لمدينة القاهرة كان يواكبه فى نفس الوقت ارتفاع فى الكثافة السكانية وتخلف صـناعى فى محافظات الوجه القبلى خاصة فى محافظتى سوهاج وقنا ومع تعاظم عقد النفط فى السبعينيات سعى بعض المهاجرين الريفيين لتأمين حياتهم وحياة أسرهم بالعمل والتوظـف فـى دول الخليج العربى ، ولكنهم بعد العودة آثر الكثيـر مـنهم البقاء فى مدينة القاهرة ، لقد فتنهم تعاظم عمليات البناء فـى

المدينة منذ أواسط السبعينات ، وعلى أطرافها إلى الحد الذى تحولت فيه مقابر المدينة إلى مناطق للإقامة والسكنى .

ويمكن التعبير عن الجانب النفسى للجماعات الإسلامية بصفة عامة فى ضـوء مصـطلحات نظريـة الاغتـراب . فالقرويون الذين اجتثوا وتم خلعهم من جذورهم وممارساتهم التقليدية فى قراهم ، وجدوا أنفسهم غرباء وفى بيئة غريبـة عليهم ، فتحولوا إلى الـدين كوسـيلة للتعزيـة والسـلوى والمواساة ، ولكن القيمة العلاجية للدين ما تلبث أن تتوقـف وتنتهى عندما يتحول الدين ليصبح وسـيلة وأداة للاحتجـاج والتمرد والثورة . عندئذ لن تكون هناك معضلة فى العثـور على صيغة شرعية إسلامية تبرر ممارسات وأفكـار الـذين يشعرون بأنهم ظلموا ببشاعة وبأنهم صاروا علـى هـامش مجتمعهم . إن أحد المبادئ الإسلامية الشرعية يتمثـل فـى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . هذا المبدأ صار واجبا غير مشروط وملزم لكل فرد مسلم حتى ولو كان يفتقر إلـى المعرفة الحقيقية والصحيحة بالمبـادئ الإسـلامية ، فهـذا الافتقار والجهل لا يكون مبررا لإعفائه من هـذه الواجـب

الشرعى ، وعليه أن يفعل كل ما فى استطاعته ليثبت لرفاقه من المسلمين مدى إخلاصه لهذه المبادئ .

وتفرض الجماعات الإسلامية حضورها ووجودها على المستويات السياسية والأخلاقية . إذ يقوم قـادة الجماعـات بتعبئة أتباعهم لمواجهة ما يرونه على أنه مظـاهر مختلفـة للانحلال والفساد الأخلاقى للمجتمـع فـى هـذا الزمـان ، ولمواجهة ما تفشـى فـى المجتمـع مـن روح انهزاميـة واستسلامية تعد نتيجة للهزيمة العسكرية التى وقعـت فـى حرب يونيو من عام ١٩٦٧م . تتميز الجماعات الإسـلامية التى تأخذ شكل الحلقات والعناقيد الصغيرة العدد بوجود قدر عالى من التضامن والتماسك بين أعضاء الجماعـات الـذين يمارسون طقوس وشعائر خاصة بهـم ، وتعـد ممارسـات الجماعات وأفكارها ردود فعلها القويـة ضـد الاتجاهـات العلمانية لليسار والناصريين ، والتى تتمحور حـول أفكـار القومية العربية والاشتراكية . كما يعبـر قـادة الجماعـات الإسلامية عن خيبة أمل قاسية فى علماء الإسلام الرسـميين والتقليديين الذين فشلوا فى مواجهة الإلحاد والفساد والانحلال والتفسخ الأخلاقى فى المجتمع . وفـى ظـل هـذا الخـواء

الأخلاقى الذى يتسم بغياب الدور التقليدى لعلماء الإسلام فى قيادة المجتمع ، فإن بعض قادة الجماعات الإسلامية ارتـأوا أن مهمتهم ورسالتهم فى القيادة والتغير هى مهمة مقدسة إلى أبعد حد ، وهى كالدين ذاته ، وعليه فإن مستقبل الجماعـات الإسلامية فى القيام بدور فعال فى المجتمع رهـن بإرادتهـا وبتكييفها للقضايا المذهبية والعقائدية للأهداف السياسية .

وفيما يتعلق بممارسات الجماعات الإسلامية وفاعلياتها ، فإن ما يطلق عليهم اسم المتطرفين هـم تلـك الجماعـات الإسلامية المناضلة التى تتوسل الجهـاد كواجـب أصـولى إسلامى ، هذه الجماعات أخذت تعرف بأسماء عديدة ، وقـد تكون هى التى تبنت هذه الأسماء ، أو أن تكون هذه الأسماء قد فرضت عليه من خارجها كجماعة التكفيـر والهجـرة ، وجماعة الجهاد التى تعد مسئولة عن مؤامرة اغتيال الرئيس السادات . هذه الجماعات ترجع عقيدتها النضالية إلى تـراث جماعات الخوارج الأوائل فى التاريخ الإسـلامى ، والـذين كانوا قد قرروا أحكاما غاية فى الخطورة بشأن العلاقة بـين الإيمان الداخلى الباطنى للمرء وأفعاله الخارجيـة ، وعلـى أساس ضرورة الاتساق بين الباطن والظاهر ، وكذا العلاقـة

بين الحاكم والمحكومين ، وعلى هدى من تـراث الخـوارج وممارساتهم ارتأى المناضلون الإسلاميون ضرورة العصيان والثورة على حكام المسلمين الـذين لا تتفـق أفعـالهم مـع الشريعة الإسلامية والذين لا يلتزمون بمصالح المسـلمين . وهذه الجماعات الإسلامية المناضلة تختلف تماما عـن تلـك الجماعات التى تحمل وتعبر عن وجهات نظر معتدلة بشـأن العلاقة بين الإيمان الدينى والسلوك الظاهرى ، كما تتبـاين كذلك عن تلك الجماعات الصوفية الداعية للانسـحاب مـن الواقع والانشغال بتهذيب وصقل الروح الدينية الداخلية .

وثمة إجماع من قبل القوى السياسـية الأخـرى فـى المجتمع المصرى ، من اليسار واليمين ، على الاعتقاد بـأن الجماعات الإسلامية كانت تتلقى دعما رسميا من نظام الحكم فى مصر فى بداية حكم السـادات . حيـث كانـت تتمتـع بامتيازات هائلة تذكرنا بتلك الامتيازات التى كانت ممنوحـة للأجانب فى ظل نظام الامتيازات الأجنبية زمـن الاحـتلال البريطانى لمصر . لقد اعتقد بعض الليبراليين أيضا أن دور الجماعات الإسلامية فى المراحل المبكرة لحكم السادات كان منسجما ومتناغما مع الأهداف السياسية لنظام حكمه ، والتى

كانت تسعى إلى تحييد وتعطيل كل القوى المعارضة السياسية للنظام وإيجاد قوى أخرى بديلة تعادلها وتقف لها .

وتجدر الإشارة إلى أن على الـرغم مـن معارضـة جماعة الأخوان المسلمين وحزب التجمع الـوطنى لظـاهرة الإسلام المناضل ، فإن كل من يشعر بأن أتباع الجماعـات الإسلامية المناضلة هم فى الحقيقة شـباب مضـلل ، يقـف وعيهم المتطرف والزائف عقبة فى سبيل سلوكهم الطريـق الصحيح والحقيقى للتغير . ولم يعد التكالب على الهجرة من الريف إلى الحضر يستحوذ على اهتمام شباب هذه الجماعات منذ أن رأوا أن المرشحين الطبيعيين لدخول دوائر السـلطة والنفوذ كانوا من الأخوان المسلمين والناصريين واليساريين . ومن الممكن أن نلمح تأثير صراع هـذه الأيـديولوجيات المتباينة على حياة الكثير من المصريين والتى تقودنـا إلـى استخلاص أن عبد الناصر كان قد نجح ، إلى حـد كبيـر ، ليس فقط فى دفع الأخوان للعمل السرى ، ولكنه نجح أيضـا فى كسب أنصارهم وجمهورهم . وفى المقابل وعلى الـرغم من سعى نظام حكم السادات لاسترضاء الأخوان المسـلمين وكسب ودهم ، إلا أنهم كانوا يعبرون دوما عن استيائهم من

احتضان النظام للجماعات الإسلامية الجديدة . وكان عمـر التلمسانى (المرشد الأخوانى) يعتقد أن رعاية نظام السـادات وكفالته الرسمية للجماعات الإسلامية قد خلقت قـوة ونفـوا مقابلا لجماعة الأخوان . أيضا ارتـأى حـزب التجمـع أن الوعى الزائف للمناضلين الإسلاميين يعـد نتيجـة مباشـرة لتدخل الدولة وليس نتيجة طبيعة للفل التنظيمى للحزب فـى كسب هؤلاء المناضلين فى صفوفه .

ولهذا كان من الطبيعى ، وبالنظر إلى تقلـص نفـوذ وتأثير قوى اليسار واليمين المنظمة ، أن تتسع الممارسـات النضالية للجماعـات وأن تبسـط نفوذهـا علـى عواصـم المحافظات والمدن الصـغيرة والمحليـات وفـى منـاطق الأطراف لمدينة القاهرة ، حيث يواجهون بعض المقاومة من قبل المناضلين الأقباط . وتتسم الجماعات الإسلامية بوجـود انقسامات فيما بينها كما أنها تفتقر إلى وجود أهداف سياسية عامة ومشتركة للتغيير . كما تتسم علاقاتها بالدولة وبجماعة الإخوان المسلمين بالتغير والتنوع والصراع . فبينمـا تقـوم بعض الجماعات بصياغة ارتباطات زائفة مع الدولة ، نجـد البعض الآخر فيها يقع تحت تأثير الإخوان المسلمين . وكما

توجد جماعات ركزت اهتمامها على مصالح دنيوية بعينهـا وحولت أعضائها للاهتمام بها ، نجد جماعات أخرى انتهجت التطرف والعنف سبيلا لتأسيس مملكة الله على الأرض بقوة السلاح . وعلى الرغم مـن تـنـوع وتبـاين الجماعـات الإسلامية ، فإن أغلبية أعضاء هذه الجماعات ذوى أصـول وجذور مشتركة تنتهى إلى حركـة الإخـوان المسـلمين . فالكثير منهم إما أنهم كانوا أعضاء رسـميين بالفعـل فـى الإخوان ، أو أنهم ينحدرون من نفس الأصول الاجتماعيـة للإخوان المسلمين . وعلاوة على ذلك ، فإن نظرية التكفيـر التى خدمت كأساس نظرى لعقيدة الجماعات المناضـلة فـى ثورتها ضد نظام الحكم فى مصر ، قد استلهمت أصولها من كتابات (سيد قطب) المنظر المعتمد لدى جماعـة الإخـوان المسلمين . وبسبب هذه القسمات المشتركة انتهى كثير مـن المراقبين إلى أن الجماعات الإسلامية المناضـلة والإخـوان المسلمين يكونون كلا واحدا ، بل إن السادات نفسه قد زعـم أن الجماعات الإسلامية المناضلة هى الجيش السرى المسلح للإخوان المسلمين .

وبنهاية عام ١٩٧١م ، تفجرت الخلافات الأصولية بين قيادات الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المناضـلة . كانت رعاية السادات للقيم الدينية وتأكيده على الطابع والهوية الإسلامية للدولة والمجتمع ، محاولة منه لمواجهة تحدى قوى المعارضة من اليساريين والناصريين . وفى محاولـة مـن السادات لاسترضاء قوى اليمـين الـدينى ، أطلـق سـراح المعتقلين من قادة الإخوان المسلمين وأتباعهم والذين قضـوا أحكاما بعقوبات السجن لفترات طويلة خـلال نظـام حكـم الرئيس عبد الناصر . كما سمح السادات للإخـوان بتنظـيم وإصدار مجلتهم "الدعوة" وسعت القيادة الجديـدة للإخـوان تحت إمرة التلمسانى إلى إنهاء خلافاتهم مع السـلطة ، كمـا سعت أيضا للقيام بدور المرشد والاستشارى الـدينى لنظـام حكم السادات الذى حرص بـدوره علـى تقييـد نشـاطات وممارسات الجماعة فى الدعوة إلى القيم والمبادئ الإسلامية.

ولقد أخذ تحرر الجماعات الإسلامية المناضلة من وهم خضوعهم للإخوان المسلمين يتنامى ويتصاعد ، وكان هـذا التحرر من سيطرة الإخوان قائمـا علـى أسـاس الإيمـان والاقتناع بأن قادة الإخوان ، والأغلبية منهم والتـى تشـكل

الحرس القديم للجماعة ، قد بلغ بها التعب والإنهـاك مبلغـه بسبب ما عانوه من قمع على مدى العقود الثلاثـة الماضـية (١٩٤٠-١٩٧٠م) الأمر الذى انتهى بهم إلى الاستعداد لقبول تسوية مع نظام الحكم فى مصر بدعوى الواقعيـة ، والتـى يحصلون من خلالها على بعض الامتيازات والمصالح مـن قبل السلطة السياسية الحاكمة . وبرغم أن الإخـوان كـانوا قادرين على كسب الجماعات الإسـلامية المسـيطرة علـى الاتحادات الطلابية فى الجامعات المصرية ، إلا أن الكثيـر من هذه الجماعات كانت قد تبنت مفهوم التكفير فى رفضـها للقيادات الإخوانية .

وعلى الضد من موقف الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المعتدلة ، ارتـأى المناضـلون الإسـلاميون أن محاولات السادات المزعومة لتأسيس نظام حكم إسلامى فـى مصر هى محاولات مكللة بالخزى والعار وأن الإسلام برئ منها . ومن ثم تبنت هذه الجماعات موقفا متطرفا انتهوا فيه إلى أن السادات ليس بالحاكم المسلم ، وأن حكمه وسياساته لا تمثل أية خطوة فى الاتجاه الصحيح نحو تأسيس حكم إسلامى فى مصر . ودافعت الجماعات عن سلامة ونقاء معتقـداتها

وهاجمت الإخوان المسلمين بسبب اختيـاراتهم الانهزاميـة المتمثلة فى الوصول إلى تسوية مرحلية مع نظام السـادات وقبول مبدأ التعايش معه ، إلى حد أنه قد أشيع فـى داخـل أوساط المناضلين الإسلاميين أن التلمسانى كان يتعاون مـع السلطة الحاكمة ، بل أن الجماعات الإسلامية داخل الجامعات الإسلامية ، والتى قامت الدولة بإنشائها ودعم تطورها ، لـم تستطع أن تنجو من عار علاقاتها بنظام حكم السادات .

وبعد عام ١٩٧٣م ، أدرك نظام حكم الرئيس السادات أن الجماعات الإسلامية ، برغم كل ما قدمه لها ، كانت فكرة سيئة . وتأكدت هذه الفكرة بقوة لدى نظام الحكم خاصة بعـد أن تمكن السادات من التخلص من معارضيه ومنافسيه الذين كانوا يمثلون قوى اليسار فى السلطة خلال حركة التصـحيح فى مايو من عام ١٩٧١م . إن النجاح قصير الأمل فى حرب أكتوبر من عام ١٩٧٣م ، علاوة على أنه قد ساهم فى تعزيز ودعم نظام السادات ، فإنه قد أكسبه درجة عالية من الشعبية. ولكن اعتمد نجاح السادات على وجـود اسـتراتيجية تقـوم بدرجة كبيرة على الاستعانة باليمين من أجل قمع اليسـار . ولكن ، وفى نفس الوقت ، فإن الجماعات الإسـلامية التـى

اعتمد عليها نظام الحكم اسـتطاعت فيمـا بعـد أن تحقـق استقلالها عنه وتكتسب زخما وقوة دفع هائلة تجعلها تتجاوز ضبط الدولة . وكانت الجماعات قادرة على إقامـة روابـط قوية مع المهاجرين الريفيين الذين يشتركون مع أعضائها فى ذات الأصول الاجتماعية وذلك على امتداد مناطق الأطراف حول القاهرة الكبرى وفى المدن الصغيرة فـى محافظـات الوجه القبلى .

ولقد قام المناضلون الإسلاميون بشـن سلسـلة مـن الهجمات على ما اعتبروه رموزا للسلطة وللنظام الحاكم بدءا بالكلية الفنية العسكرية فى عـام ١٩٧٤م . وامتـد مجـال أعمالهم وممارساتهم العدوانيـة ليشـمل علمـاء الإسـلام المحافظين الذين انتقدوا معتقـدات الجماعـات الإسـلامية المناضلة ، والواقعة الشهيرة هنا هى اختطاف وقتل وزيـر الأوقاف السابق (الشيخ الذهبى) فى عام ١٩٧٧م مـن قبـل جماعة التكفير والهجرة . وكان اكتشاف سلطات الأمـن لأى جماعة من الجماعات الإسلامية يعنى القمع المباشـر لهـذه الجماعة ، إلا أن هذا القمع والملاحقة الأمنية المسـتمرة لـم يمنع من ظهور جماعات مماثلة جديدة .

وثمة جهود ضعيفة من قبـل ممثـل الادعـاء فـى المحاكمات التى عقدت للجماعات الإسلامية بعد واقعة اغتيال الرئيس السادات تؤكد بأن تنظيم الجهاد كان يؤلف جماعـة منظمة . كما قدمت الصحف بيانات وتصريحات تؤكد أيضا بأن التنظيم كان مؤلفا من جماعات يشترك قاداتها فـى رؤى سياسية متماثلة . ولكن ثمة شواهد قليلة تشير إلـى وجـود تنظيم فعلى . كانت وجهة النظر الرسمية ترى أن التنظيم تم تأسيسه فى عام ١٩٧٤م فى أعقاب أحكام الإعدام والسـجن التى صدرت بحق جماعة الفنية العسكرية والتى أنهت حيـاة التنظيم ، ولكن أعيد بناء التنظيم بعد ذلك ، وتأسست جماعة جديدة أصبحت تعرف بجماعة الجهاد ولكن هـذه الجماعـة الثانية تم تصفيتها فى عام ١٩٧٨م . بعد مواجهة دموية مع قوى الأمن المصرية فى مدينة الإسكندرية ، وتم اعتقال أكثر من ٨٠ ثمانين عضوا من أعضائها فى هذه المواجهـة ثـم أطلق سراحهم فيما بعد . وفى السنة التالية ١٩٧٩م ، اعتقلت قوات الأمن ١٣٤ فردا بتهمة الانتماء إلى جماعة الجهـاد ، ولكن أطلق سراحهم أيضا بسبب الافتقار إلى وجـود أدلـة تدينهم . ونتيجة للملاحقة الأمنية والإنهاك المتواصل من قبل

سلطات الأمن ، انتهى أتباع جماعة الجهاد إلى أنه من الممكن لهم أن يتفرقوا إلى جماعات صغيرة متباعدة عن بعضها البعض فى أماكن متباعدة أيضا من الإسكندرية إلى نجع حمادى . وتولى "محمد عبد السلام فرج" مسئولية تنظيم هذه الجماعات الصغيرة المتفرقة . ويفسر تاريخ هذه الجماعة لماذا يشار إليها فى الغالب على أنها تنظيم الجهاد . وفى أبريل من عام ١٩٨٢م كان محمد عبد السلام فرج هو المدنى الوحيد الذى أعدم بعد محاكمة عسكرية أدانته بتهمة الاشتراك فى اغتيال الرئيس السادات .

ويجب أن تعزى الفعاليات التنظيمية للجماعة إلى المهارات التنظيمية التى أكتسبها الأعضاء ، فقد كانت طرقهم ومنهاجهم تتضمن وسائل غير تقليدية فى العمل ، وبصفة خاصة الاتصالات بضباط الجيش واستغلال وتوظيف صلات وروابط القرابة والنسب ، والاستعانة بالمساجد الأهلية كقواعد للاتصال والتجنيد ، ويضاف إلى هذه المهارات التنظيمية القدرة على المراوغة والهرب لدى اكتشاف السلطات الأمنية لهم .

إن علاقـة تنظـيم الجهـاد بالمؤسسـة العسـكرية وبالجماعات الإسلامية الأخرى المناظرة له بـدت واضـحة للعيان خلال التحقيقات التى تمت بعد القبض على أعضـاء التنظيم من قبل مكتب النائب العام وهذه التحقيقـات أمكـن للجمهور الاطلاع عليها . ولقد تركز القلق الرسـمى لنظـام الحكم خلال هذه التحقيقات فى الخوف من أن يكون التنظـيم قد تغلغل فى المؤسسة العسكرية وتمكن من اختراقها ، وإلى أى مدى تمكن التنظيم من التوصل إلى اتفاق مع الجماعـات الإسلامية الأخرى فيما يتعلـق بمـؤامرة اغتيـال الـرئيس السادات . وخلال جلسات المحاكمات أكد عبود الزمر ، وهو ضابط برتبة مقدم فى الجيش ومن قادة التنظيم ، على أنه لم تكن هناك أية اتصالات بالجماعات الإسلامية الأخرى ، هذا بالرغم من اعتراف بعض أعضاء التنظيم بالمشـاركة فـى المعسكرات الإسلامية الصيفية ، واللقاءات الإسلامية التـى كانت تعقدها الجماعات الإسلامية فى الجماعات المصـرية . وعلاوة على ذلك كان عبود الزمر واضحا فـى مسـألة أن التنظيم كان يتحرك بحرية واستقلالية تامة عـن أيـة قـوى سياسية أخرى . وأشار إلى أن جماعته لـم تكـن مسـتعدة

لمرحلة الثورة الإسلامية الشعبية ، وأن التنظيم قد أجبر على القيام بحركة مبتسرة وقبل الأوان بسبب افتضاح أمر التنظيم وممارساته وأنشطة أفراد التنظيم التـى كشـفتها السـلطات الأمنية .

كان تجنيد المدنيين يتم من قبل جماعة مختـارة مـن قيادات التنظيم . ووفقا لرواية عبود الزمر ، كان ثمة قيادات خمسة لمناطق القاهرة الكبرى والجيزة . كانوا يترددون على المساجد الأهلية لتجنيد الأعضاء المحتمل تجنيدهم . ولم يكن هناك تقسيم عمل ، ولا تقسيم إقليمى للمسـئوليات والأعبـاء داخل التنظيم . بل إن التجنيد أحيانا ما كان يتم فى أى مكان وعن طريق أى عضو مسئول فى التنظيم . علاوة على ذلك ، أشار عبود الزمر إلى أن معظم أعضاء التنظـيم قـد تـم تجنيدهم فى المساجد الأهلية التى تقع فى ضواحى القـاهرة وفى مدن الأقاليم حيث تعيش كتل سـكانية شـكلت المـادة البشرية الخام للتنظيم . وذكر أيضا أن ممارسات وأنشـطة التنظيم لم تتجاوز الجيران المحليين ، لأن الجماعة كانت فى مرحلتها الجنينية والأولية . ولكنه أضاف أن التنظـيم كـان

ينوى الانتشار والتوسع إلى خارج الجماعات القريـة لكـى يحقق هدف الثورة الشعبية الإسلامية .

أعلن محمد عبد السلام فرج ، القائد المـدنى لتنظـيم الجهاد فى القاهرة ، أنه وآخرون من أعضاء التنظيم نجحوا فى كسب تأييد ضباط الجيش لأنهم علـى درايـة ومعرفـة متخصصة فى استعمال الأسلحة كما يمكنهم الحصول بسهولة على الأسلحة والذخيرة من معسكراتهم ، وعلى الضـد مـن ذلك ، أنكر عبود الزمر أنه كانت هناك أية جهـود خاصـة لتجنيد ضباط الجيش والجنود العاملين بـالقوات المسـلحة ، وصرح بأنه كان يخشى اكتشاف أمر التنظيم من قبل أجهزة الاستخبارات العسكرية وأمن الجيش والتى تخلل المؤسسـة العسكرية بكامل مستوياتها وصفوفها . لقد كانت المؤسسـة العسكرية شديدة الإحكام ، ومصمتة تماما فـى مواجهـة أى اختراق لها من قبل التنظيم ، ومن ثم فهو ، أى عبود الزمر ، لم يكن ينوى أبدا القيام بشن انقلاب عسكرى ، بـل كـان هدفه الذى يسعى وراءه هو القيام بثورة شعبية . وبالرغم من ذلك فقد التحق بالتنظيم عدد من ضباط الجيش بفعل مبـادرة وجهود المدنيين فى التنظيم ، مثل محمد عبد السلام فرج أو

عن طريق علاقات القرابة والمصـاهرة والصـداقة أثنـاء الخدمة فى الجيش ، أو عن طريق الاتصالات التى كانت تتم فى المساجد الأهلية ، وذكر "فرج" أنه كان يطلب من الضابط الالتحاق بالتنظيم كلما كانت هناك فرصة مناسبة لطرح هـذا المطلب ، كما أن الكثيرين مـنهم اقتنعـوا بفكـرة التنظـيم وتعهدوا بتدعيم وتعزيز قضية الجهاد . ومن ثـم لـم تكـن مفاجأة أن نجد من بين كل المدنيين فى تنظيم الجهاد ، تحمل محمد عبد السلام فرج ، دونهم جميعا ، المسئولية الكبـرى والأساسية فى تجنيد الضباط الـذين تولـوا تنفيـذ اغتيـال السادات.

كان "خالد الإسلامبولى" ، هو الضابط الذى قام بـدور حاسم فى عملية الاغتيال وثمة دلائل قوية توضح أن خالـد علم بمؤامرة الاغتيال فقط قبل موعدها الحاسم والمشئوم بأيام قليلة قبل يوم السادس من أكتوبر موعد الاحتفال العسـكرى بذكرى النصر فى حرب أكتوبر من عام ١٩٧٣م . لقد فكـر فى التعاون مع قادة التنظيم لأجـل تشـكيل فريـق يتحمـل مسئولية تنفيذ المؤامرة ، وكان ذلك فى مقابلة مع عبد السلام فرج وبعض قادة الجماعات الإسلامية فى الوجه القبلى . قام

فرج بتجنيد وضم ضباط عامل مـن بلدتـه ، بينمـا ضـم الإسلامبولى إلى الفريق صديقه وقريبه عبـد الحميـد عبـد السلام ، وهو ضابط صف متقاعد وكان يدير مكتبـة لبيـع الكتب . أما الرجل الرابع الذى التحق بفريق الاغتيال فهـو حسن عباس وكان ضابط صف بالجيش ، وتم تجنيـده عـن طريق فرج أيضا . وكان حسن عباس واحدا مـن أعضـاء التنظيم المسئولين عن التدريب العسكرى وأعتقـل يـوم ٢٥ سبتمبر بينما كان يحمل حقيبة سفر مملوءة بالمواد المتفجرة . وفى الحقيقة ليست هناك دلائل تشير إلى وجود روابط سابقة للأعضاء الأربعة لفريق الاغتيال بالتنظيم حتى لحظة تفكيـر خالد الإسلامبولى فى تنفيذ مؤامرة الاغتيال . بل أن هنـاك عضوين تم تجنيدهما بواسطة فرج وقابلا الإسلامبولى للمرة الأولى قبيل تنفيذ مؤامرة الاغتيال بوقت قصير .

وكانت علاقات القرابة والنسب أيضا على درجة بالغة الأهمية فيما يتعلق بتجنيد وضم أعضاء جدد للتنظيم . فبض أعضاء التنظيم كانت تجمعهم علاقات قرابة قويـة ، علـى سبيل المثال ، عبود وطارق الزمر ، اللذين كانا علـى رأس قائمة الاتهام المقدمة للنائب العام ، كانا أبناء عمومة . وكان

عبود قد تزوج أخت طارق . أيضا كانـت هنـاك علاقـات مصاهرة وزواج داخلى بين أعضاء تنظيم الجهاد والأعضاء الذين ينتمون إلى جماعات إسلامية مناضلة أخرى كعلاقـة المصاهرة بين واحد من أعضاء التنظيم فى أسيوط وشكرى مصطفى قائد الجماعة التى عرفت باسـم جماعـة التكفيـر والهجرة والذى أعدم لدوره فى اغتيال زير الأوقاف السـابق الشيخ محمد الذهبى فى عام ١٩٧٧م . والحقيقة أنه بسـبب الروابط الاجتماعية وتماثل الرؤى السياسـية بـين جماعـة شكرى مصطفى وعدد أعضاء تنظيم الجهاد فى أسيوط ، فإن التنظيم عرف فى أسيوط خطأ من قبل الصـحافة المصـرية بالتكفير والهجرة .

وبالإضافة إلى علاقات الصـداقة والقرابـة والنسـب الواسعة فإن الجماعات الإسلامية المناضلة أخـذت تؤسـس جمعيات لتعليم وتحفيظ القرآن وعلومه ، ومراكز اجتماعيـة لجذب المهاجرين الذين يقطنون الأحياء السكنية فى أطـراف مدينة القاهرة ، وبذلت الجماعات جهودا واسعة مـن خـلال هذه الجمعيات لكسب تأييد الجماهير التى كانت محـل ثقـة لاعتمادها على الروابط القوية المحلية . ويعود الحكم علـى

نجاح الأسر التى أسستها الجماعات الإسلامية على الجماعات المصرية إلى الدعم والمساعدات المتعددة التى كانت تقوم بها الجماعات لمقابلة احتياجات الفقراء والمحتاجين من جمـاهير الطلاب داخل وخارج الجامعة .

وربما كان من أحد العوامل المسـئولة عـن تجمـع المناضلين المسلمين مع بعضهم البعض هو الزيادة المضطرة فى أعداد المساجد الأهلية فى منـاطق التجمعـات المحليـة للجماعات المتنوعة للتنظيم . وقد لاحظ الكثير من المراقبين أن الانبعاث الإسلامى المعاصر كان مصحوبا بتزايد أعـداد المساجد الأهلية فى مصر فى عام ١٩٧٠م وهـو ٢٠,٠٠٠ مسجدا ، وفى عام ١٩٨١م تضاعف هذا الرقم حيث أصـبح مجموع المساجد فى مصر ٤٦,٠٠٠ منهم ٦,٠٠٠ ستة آلاف مسجدا فقط تتم إدارتهم بواسطة ٣,٠٠٠ ثلاثـة آلاف إمامـا معترف بهم رسميا وخاضـعين لـوزارة الشـئون الدينيـة والأوقاف . وقد اعترف وزير الأوقاف أنه وزارته تفتقر إلى الإمكانات التى تسمح لها الإشراف إلـى المسـاجد الأهليـة ورقابتها . وكان جزءا من هذه المشكلة يرتبط بتناقص أعداد خريجى الكليات الدينية فى جامعة الأزهر ، بل إن الكثيـرين

منهم وجد أن وظيفة إمام المسجد لم تعد جذابة ومغرية بسبب تدنى الأجور . وقد اكتسبت بعض المساجد الأهليـة شـهرة واسعة عندما شرع أئمتها فى إعلان استقلالهم عن السـلطة وانتقاد ممارساتها ، مما دفع الجماعات الإسلامية المناضـلة إلى إقامة صلات قوية مع هؤلاء الأئمة ، والذين أصـبحت لهم شعبية كبيرة بين الجماهير كالشيخ المحلاوى فى مدينـة الإسكندرية والشيخ حافظ سلامة فى مدينة السويس .

وقد تم تجهيز وتزويد المساجد الأهلية لتكـون مـلاذا ومركزا لبناء الاتصالات التى كانت تتم على نحو ضيق بين أعضاء التنظيم . إن عبد السلام فرج ، على سـبيل المثـال كان قد اقترب من خالد الإسلامبولى وفـاتح علـى مسـألة الانضمام للتنظيم بعد لقاء تم بينهما فى أحد المساجد الأهليـة فى منطقة بولاق الدكرور القريبة من جامعة القاهرة وبعد أن أنهى فرج حديثه الدينى فى المسجد . وقد تم ذلك اللقاء قبـل ٦ أشهر تقريبا من تنفيذ مؤامرة اغتيال الرئيس السـادات . كان خالد يبحث عن شقة للإيجار وطلب من فرج مساعدته . وبعدها قابل كل مـنهم الأصـدقاء والأقـارب الآخـرين . وأظهرت العبارات التى جاءت على لسان أعضـاء التنظـيم

أثناء المحاكمات أن استماعهم إلى الأحاديث الدينية لعديد من قادة الجماعات قد حفزتهم ودفعتهم للانضمام إلى التنظـيم . فعلى سبيل المثال ، العضو الذى قاد الهجوم علـى محـلات الذهب المملوكة للمسيحيين فى مدينى نجع حمادى اعترف أن تفكيره وتصرفاته قد تأثرت إلى حد بعيد بالأحاديث الدينيـة لقائد جماعة أسيوط . وكانت الجماعات المتنوعة التى أنطوى عليها جماعات الأفراد التى كانت تتردد على المساجد .

إن المساجد التى كانت تطوق القاهرة الكبرى ، ومـن أهمها مسجد عمر بن عبد العزيز فـى بـولاق الـدكرور ، والأنوار فى عين شمس والتوحيد فى منطقة الهرم وغيرها ، هذه المساجد كانت ضمن قائمة تحتـوى علـى ٦٥ خمسـة وستون مسجدا فى القاهرة وأطرافها ، تـم وضـعها تحـت إشراف وزارة الأوقاف فى سبتمبر من عام ١٩٨١م .

وكانت شعبية المناضلين الإسلاميين وسلطانهم تتأسس فى المناطق التى تضعف فيها أو تغيب عنها سلطة الدولـة . والإجراءات القمعية والأمنية الصارمة التى اتخذها نظام حكم السادات ضد قوى المعارضة الدينية والعلمانية فى سـبتمبر من ١٩٨١م وقبل شهر واحد من اغتيال السادات ، تتيح لنا

التحقق من مدى صحة التصريحات الصـادرة عـن وزيـر الداخلية وقتها ، والتى ذكر فيها أن المناضـلين الإسـلاميين يشكلون الجهاز السرى لجماعة الإخوان المسلمين ، وأن من تضمنتهم أوامر الاعتقال الصادرة كانوا بالفعل تحت مراقبـة الأجهزة الأمنية . ولكن يبدو ، وبشـكل عـام ، أن قائمـة سبتمبر ١٩٨١م والتى شملت ١٥٣٦ مصريا والذين يشكلون كل خصوم النظام السياسى لم تتضمن مـن اعتقلـوا قبـل إجراءات سبتمبر . وبمقارنة هذه القائمة مع قائمة أعضـاء التنظيم التى شملها قرار الاتهام من قبل النائـب العـام فـى قضية اغتيال الرئيس السادات ، يمكننا أن نحكم على فاعلية أجهزة الأمن ، ومدى ما تتمتع به من بصيرة نافـذة لرؤيـة الدوافع الكامنة وراء المؤامرة الانتحارية التى أودت بحيـاة الرئيس السادات على يد المناضلين الإسلاميين فى السـادس من أكتوبر من عام ١٩٨١م ، وما تلاها من أحـداث عنـف وصدام مع قوات الأمن فى أسيوط .

فمن بين ٣٠٢ (الثلاثمائة وأثنين) عضوا فـى قائمـة الاتهام فى قضية اغتيال الرئيس السادات ، كان يوجد فق ٢٧ (سبعة وعشرين) عضوا من بينهم فى قائمة سـبتمبر التـى

سبقت حادثة الاغتيال وبنسبة ٨,٩٪ من مجموع من شـملهم قرار الاتهام فى قضية الاغتيال . إن عشرين عضـوا مـن هؤلاء كانوا من محافظات الفيوم ، والمنيا ، وسوهاج ، وقنا ، وهؤلاء الأعضاء كانوا على رأس قائمـة النائـب العـام كمنظمين مسئولين عن تدبر مؤامرة لقلـب نظـام الحكـم . وعلى الرغم من أن أوامر الاعتقـال قـد صـدرت خـلال الأسبوع الأول من شهر سبتمبر ، إلا أن كل هؤلاء الرجـال تقريبا قد ظلوا مطلقى السراح ، ومن ثم أمكنهم المشاركة فى مؤامرة الاغتيال وفى الصدام مع قوات الأمـن فـى مدينـة أسيوط . هذا بالإضافة إلى وجـود ٢٢ (اثنـين وعشـرين) عضوا ممن شملهم قرار الاتهام كـانوا هـاربين ، وتشـير الدلائل إلى أنهم كانوا يعملون فى الخارج .

وبالإضافة إلى قادة الجماعات الذين جاءت أسـماؤهم فى قائمة سبتمبر ١٩٨١م ، فإن عددا من أعضـاء التنظـيم كانت تربطهم صلات قوية ببعض من اعتقلوا فـى خـلال إجراءات سبتمبر تلك ، مما ضاعف من مرارتهم وسـخطهم واستيائهم من نظام الحكم ، وهو المر الذى دفعهم إلى القيـام بأعمال يائسة . فعلى سـبيل المثـال كـان شـقيق خالـد

الإسلامبولى هو أحد المعتقلين فى إجراءات سبتمبر وطبقـا لرواية شهود العيان سقط خالد مغشيا عليه عند سـماع نبـأ اعتقال شقيقه ، وأقسم على الانتقام له والثأر للمحنـة التـى أصابت أسرته .

إن العلاقة بين اعتقالات سـبتمبر ١٩٨١م والتعـرف على أعضاء التنظيم تكشف عن معلومات مهمة تتعلق بقدرة الأجهزة الأمنية وقتها على إبقاء زعماء الجماعات الإسلامية المناضلة تحت المراقبة . لقد نجحـت أجهـزة الأمـن فـى السيطرة على الجماعات وزعمائها فى جنوب مدينـة بنـى سويف برغم عدم اعتقالهم وعلى الضد من ذلـك ، أخفقـت على امتداد النطاق الشمالى للقاهرة الكبرى وفى جنوبها الذى يتداخل مع الجيزة ، فى اختـراق الجماعـات فـى هـاتين المنطقتين . وكما لاحظ بعض المراقبين للمسرح السياسى فى القاهرة ، أن نظام الحكم أحكم مراقبته وسيطرته الدقيقة على ممارسات الجماعات الإسلامية التى تعمل فى العلن وتراعى قواعد العمل السياسى الشرعى ، فى حين أن النظام أهمـل وبدرجة كبيرة الجماعات الإسلامية المناضلة التـى كانـت

ممارستها وأنشطتها غير بادية للعيان برغم خطورتها البالغة.

وتوجد أدلة كافية تجعلنا نقترح أن معظـم الجماعـات المناضلة والفاعلة التى اشتركت واندمجت فى تنظيم الجهـاد تركزت أساسا فى الوجه القبلى. ويوضح الجدول رقم (١) أن نسبتهم تفوق بكثير من جاءوا من الوجه البحرى.

جدول رقم (١)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد حسب الأقاليم

الإقليم	العدد	النسبة المئوية
- القاهرة الكبرى	٧٣	٢٦,١
- الوجه القبلى	١٨٣	٦٥,٤
- الوجه البحرى	٢٤	٨,٦
المجموع	٢٨٠	١٠٠,٠

المصدر: قائمة أعضاء التنظيم الصادرة عن مكتـب النائـب العام والمنشورة فى جريدة الأهرام فـى ٩ مـايو من عام ١٩٨٢م. والمجموع لا يتضمن عدد أثنين وعشرين عضوا هاربا.

مما لا شك فيه أن معدلات التنمية فى الوجـه القبلـى بمصر كانت بشكل عام أبطأ من مثيلاتها فى بقيـة أجـزاء مصر . وهذا التأخر يمكن رده إلى عوامل متعددة ، من بينها ندرة وقلة المصادر . وبصفة خاصـة الأراضـى المتاحـة والصالحة للإنتاج الزراعى ، وثبات وقوة التأثيرات التقليدية ، باعتبارها انعكاسا لنظام العائلة الممتـدة المهـيمن بشـكله البطريركى ، وسياسات الحكومة المركزية التى كانت بشكل معتاد ، ويكاد يكون تقليدا ، تعامل الوجه القبلى بإهمال كبير وخطير . وفى السنوات الأخيرة أصبحت مدن الوجه القبلـى تعانى من توسع وتضخم هائل بفضل افتتـاح الجامعـات ، وبفضل ما أثارته التحويلات النقدية الوافدة من أبناء الصعيد الذين هاجروا إلى دول الخليج العربى من ارتفاع معـدلات بناء المساكن .

وتعد عواصم محافظات الوجه القبلى كأسيوط ، والمنيا على سبيل المثال ، علامات فارقة وقاطعـة فـى المتصـل الريفى الحضرى للإقليم . فهذه المناطق تتسم أصـلا بغلبـة وسطوة التقاليد ثم تعرضت لتأثير عوامل وفعاليات التحضر

السريع ، ومن ثم كانتا من أكثر المناطق التى شهدت حوادث عدم الاستقرار الاجتماعى ، والتى اتخـذت شـكل صـراع ونزاع وعنف طائفى وسياسى . لقد تضاعف عـدد سـكان الحضر فى أسيوط فى العقدين الماضيين (١٩٦٠م-١٩٨٠م) . وكانت نسبة سكان الحضر فى الوجه القبلى بكامله تصـل إلى ٤٥٪ من مجموع السكان فيه . وبمقارنة هـذه النسـبة بمحافظة المنيا نجد أنها كانت ٣٤٪ . وتظهر أسيوط علـى اعتبار أن لديها عدد سكان حضـريين أكبـر مـن المنيـا (٢١٤,٠٠٠ بالمقارنة بـ ١٤٦,٠٠٠) .

ويرجع زيادة عدد سكان الحضر فى أسـيوط ، فـى جانب منه ، إلى زيادة معدلات تسجيل الطلاب فى جامعـة أسيوط . إذ تشير الإحصاءات المتاحة إلى أن عدد الطـلاب المسجلين بالجامعة قفز من ١٥,٠٠٠ طالبا تقريبا فـى عـام ١٩٧١م-١٩٧٢م إلى ٢٨,٠٠٠ فى عام ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ ، وبمقارنته بالطلاب المسجلين فى جامعة المنيـا فـى عـام ١٩٧٦م-١٩٧٧م نجد أنه لم يتجاوز فى المنيا عدد ١٠,٠٠٠ طالبا .

وتشترك كل من محـافظتى أسـيوط فـى أن بهمـا اضطرابات وقلاقل عنيفة ، كما شهدتها درجات عالية مـن القمع والقهر الذى تمارسه الدولة أكثر من أى عاصمة محلية أخرى . ووفقا للبحوث والمشاريع البحثية ، فإن خبرة المنيا مع التطرف الدينى بدأت فى عام ١٩٧٥م . وقد أرجع البحث هذه الظاهرة إلى نفوذ المناضلين الإسلاميين فى المؤسسـات التعليمية بكامل مستوياتها وإلى سيطرتهم على المساجد . فى المدينة حالى ٢,٠٠٠ ألفى مسجد ، ويوجد من كـل أربعـة مساجد واحد يخضع لإشراف الأوقاف وبه إمام رسمى مـن قبل وزارة الأوقاف والشئون الدينية . وقد انضمت عناصـر المناضلين الإسلاميين فى محافظة المنيـا إلـى الجماعـات الإسلامية فى محافظة أسيوط لإظهار التماسك والتضامن بين المناضلين الإسلاميين كلما حدثت أية مواجهات وصدام مـع الأجهزة الأمنية . إن إحدى المواجهات العنيفة التى حـدثت فى نوفمبر من عام ١٩٨٠م انتهت بأحداث عنـف تفاقمـت حدتها إلى حد تعطيل الدراسة فى جامعة أسيوط . وفى نهاية السبعينات ، وعلى امتداد عـامى ١٩٨٠م-١٩٨١م كانـت أجهزة وقوات الأمن تقوم بالتفتيش من بيت إلى بيت بحثا عن

الأسلحة المخبأة فى أحياء أسيوط والمنيا ، وقد ساهم ذلك فى رفع معدلات التوتر والسخط الذى بلغ ذروته فى الصـدمات الدامية التى وقعت مع قوى الأمن فى مدينة أسـيوط ولمـدة يومين بعد اغتيال الرئيس السادات .

ويتركز أعضاء التنظيم فى هذه المناطق التى كانـت أكثر من غيرها معاناة للاضطرابات الناتجة عن التحضـر ، كما تم الإشارة إلى ذلك سابقا ، وفى المناطق التى تضخمت إلى حد أنها أصبحت جزءا من العاصمة . إن قائمة اعتقالات أعضاء التنظيم على أساس المحافظـات والمنـاطق سـوف تكشف لنا الكثير . إذ يكشف توزيع أعضاء التنظـيم علـى المحافظات أن القاهرة الكبرى ، والجيزة يوجد بهـا تركـز وكثافة عالية من أعضاء التنظيم . وفى داخل القاهرة الكبرى ، كانت أخطر المناطق التى يوجد بها أنشـطة وممارسـات التنظيم ، وهى أحياء المطرية ، والزيتون ، وروض الفرج ، والوايلى ، وعين شمس ، والساحل ، وكل هذه الأحياء تكمن فى النطاق الشمالى والشرقى ، وكانـت وعـاءً اسـتوعب المهاجرين الريفيين على امتداد القرن العشرين . وفى المقابل لم توجد ممارسات وأنشطة هامة وذات معنـى للمناضـلين

الإسلاميين فى المناطق القديمة والأكثر استقرارا من المناطق الشعبية فى قلب مدينة القاهرة كمصر القديمة والسيدة زينب .

وفى مدينة الجيزة احتفظت بولاق الدكرور بنسبة عالية من أعضاء التنظيم . وهو أحد الأحياء القريبة مـن جامعـة القاهرة ويتمتع بكثافة سكانية عالية . ومعظم سـكان بـولاق الدكرور يعيشون فى ظروف معيشية متدنية المستوى وسيئة، فالوحدات السكنية ، فى معظمها ، تعد غير صالحة للمعيشة فى ظل مستويات الدخول المنخفضة للمهاجرين الـريفيين . وكان "عبد السلام فرج" أحد هؤلاء المهاجرين الريفيين وهو مهندس التنظيم الرئيسى والمنظر المعتمد للتنظـيم ، وكـان أتباعه فى حى بولاق الدكرور وحده وفقا لإحدى الصحف ، يقدرون بسبعين ٧٠ عضوا .

وتتضمن المنطقة الغربية من الأهرامات أيضا نسـبة من المناضلين الإسلاميين . وهى منطقـة شـهدت توسـع وامتداد سكنى ضخم فى العقد الماضـى (١٩٧٠م-١٩٨٠م) من خلال تحول الأراضى الزراعية إلـى أراضـى مبـانى ومناطق ذات طابع حضرى وكانت بعض قطـع الأراضـى المملوكة لأصحابها قد استولى عليها أفراد من ذوى النفـوذ

والسلطة والجدول التالى يوضح بيان بتوزيع أعداد أعضـاء التنظيم فى محافظات الجمهورية .

جدول رقم (٢)

توزيع أعضاء التنظيم على المحافظات

المحافظة	العدد	النسبة المئوية
القاهرة الكبرى	٧٣	٢٦,١
الجيزة	٦٧	٢٣,٩
أسيوط	٣٧	١٣,٢
سوهاج	٢٥	٨,٩
المنيا	٢٣	٨,٢
قنا	١٢	٤,٣
بنى سويف	١٠	٣,٦
الشرقية	١٠	٣,٦
الفيوم	٩	٣,٢
الدقهلية	٥	١,٨
بنها	٤	١,٤
محافظات أخرى	٥	١,٨
المجموع	٢٨٠	٪١٠٠

المصدر : قائمة أعضاء التنظيم الصادرة عن مكتب النائب العام والمنشورة فى جريدة الأهرام فى ٩ مايو عام ١٩٨٢ .

لقد تحولت هضبة الأهرام ذاتها إلى منطقة للاستجمام والاستمتاع ، حيث بنى فيها بعض الأثرياء وأصحاب النفوذ، بما فيهم الرئيس السادات نفسه ، بنوا بيوتا صغيرة شاليهات ، وفيلات ، الأمر الذى قضى على الإحساس الجمالى والتاريخى للمنطقة . أيضا أصبحت الملاهى الليلية سمة مميزة ومستوطنة فى شارع الهرم . إن سكان القرى المجاورة فى (ناهيا وكرداسة وصفت اللبن) التى نشأ فيها جانب كبر من المناضلين الإسلاميين بما فيهم عبود الزمر وعائلته الكبيرة داهمهم الشعور بالرعب والخوف بسبب الهجوم القاسى والشرس على أسلوب حياتهم وقيمتهم التقليدية .

وكانت أخطر واقعة تشير إلى عدم الاستقرار قد وقعت عندما تمت عملية إجلاء قسرى لعديد من الأسر التى تسكن قلب القاهرة ووسطها ، من أجل بناء فنادق ومراكز سياحية فى هذه المناطق . وهذه الأسر التى تم ترحيل بعضها إلى

منطقة الزاوية الحمراء والتى كانت مسرحا كبيرا فيما بعـد للصراع والعنف الطائفى الغاضب فى يونيو عـام ١٩٨١م ، والبعض الآخر تم ترحيله خلف مطار القاهرة فى حى عـين شمس القريب من حى ألف مسكن ، وهى منطقة سكنية ذات كثافة عالية ، وكانت تعيش فيها أخت خالـد الإسـلامبولى ، وحيث تقابل بعض قادة الجماعات للتدبر مؤامرة الاغتيال .

وفى مدن المحافظـات الأخـرى كـان للمناضـلين الإسلاميين مقار إقامة ومساكن أثنـاء فتـرة الدراسـة فـى عواصم المحافظات مثل المنيا وأسيوط وسوهاج ، والـبعض الآخر منهم جاء من القرى القريبة والمجاورة للمدن ، وكان أغلب هؤلاء إما أنهم عاطلون عن العمل ، أو عمـال غيـر زراعيين ويوضح الجدول رقم (٣) أن النسبة الكبيـرة مـن المناضلين كانت من الطلاب ، وأن التوزيع العمرى يشـير إلى نفس النمط المشابه . إن النسبة المنخفضـة جـدا مـن الفلاحين المؤيدين لوجه نظر المناضلين والمنخـرطين فـى التنظيم تعود إلى أن الإسلام الكفاحى والمناضل هو ظـاهرة حضرية أولا وقبل كل شىء ، وقد وجدت هذه النسـبة مـن الفلاحين بصفة خاصة فى المناطق التى حدث بهـا تحـول

مفاجئ سواءً بفعل نمو وتضخم مدن المحافظـات ، أو مـن خلال عمليات إدماج بعض القرى فى كردون مدينة القـاهرة العاصمة وتوضح الجداول ٣ ، ٤ علـى الترتيـب توزيـع أعضاء التنظيم حسب المهنة والفئات العمرية .

جدول رقم (٣٠)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد حسب المهنة

المهنة	العدد	النسبة ٪
طلاب	١٢٣	٤٣,٩
عمال	٤١	١٤,٦
مهنيون	٣٥	١٢,٥
عاطلون	٣٠	١٠,٧
أصحاب محلات	١٦	٥,٧
موظفون رسميون	١٥	٥,٤
حكوميون	١٤	٥,١
بوليس وجيش	٦	٢,٢
فلاحون		
الجملة	٢٨٠	٪١٠٠

جدول رقم (٤)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد حسب الفئات العمرية

الفئات العمرية والسن	العدد	النسبة ٪
أقل من ٢٠ سنة	٤٩	١٧,٥
من ٢١ إلى ٣٠ سنة	١٩٦	٧٠,٠
من ٣١ إلى ٤٠ سنة	٣٠	١٠,٧
أكثر من ٤٠ سنة	٥	١,٨
المجموع	٢٨٠	٪١٠٠

لم تأت الأغلبية السائدة من المناضلين الإسلاميين مـن الصفوة الريفية التقليدية ، والتى كانت القاعدة الرئيسية فـى تزويد نظم الحكم المتوالية فى مصر بالتأييد والدعم ، كما لم تأت أيضا من الطبقات الوسطى الحضـرية ، أو الوسـطى العليا ذات النفوذ والتأثير . إن المناضلين الإسلاميين هم فى الغالب كانوا من شرائح خاصة داخل الطبقات الوسطى الدنيا التى تشغل وظائف وأعمال ذات دخـل مـنخفض ، والـذى يجعل هذه الشرائح ذات سمات خاصة هو طبيعـة وعيهـا

السياسى ، ووجود نسبة عالية من بـين أفرادهـا يعرفـون القراءة والكتابة ، ووجود اتجاهات وميول قوية لديها للحراك الاجتماعى الصاعد ، وحتى العـاطلين عـن العمـل مـن المناضلين كانوا من المؤهلين أصحاب التعليم الفنى المتوسط والعالى .

وكانت قيادات جماعات التنظيم مزيجا غريبا من البشر المختلفين من حيث الخلفيات والأصول الاجتماعيـة . ومـن السخرية ، أنه بالرغم من أن عيون فصائل السادات الأمنيـة حاولت بث الرعب والخوف ، فإن أفـراد عـائلات وأسـر المناضلين قد أصبحوا أكثر ميلا إلى ذويهم من المناضـلين الإسلاميين وكانت مشاركة كل من عبـود الزمـر وخالـد الإسلامبولى قد أصبحت أكثر فاعلية فى إنجاز وتنفيذ مؤامرة الاغتيال .

ويعد عبود الزمر (٣٥ عاما) أعلى رتبـة عسـكرية لضابط الجيش فى التنظيم ، كان يشـغل رتبـة مقـدم فـى الاستخبارات العسكرية ، ومشاركته فى عملية الاغتيال كانت السبب الرئيسى فى التنبه للخطر الذى عبر عنه والمتمثل فيه الخوف من أن يكون المناضلين الإسـلاميين قـد اخترقـوا

وتسللوا إلى المناطق الأكثر حساسية فى التنظـيم الهرمـى للجيش .

كان عم عبود الزمر (جنرالا) فى الجـيش المصـرى وقتل فى حرب أكتوبر ١٩٧٣م ، وكان له عم آخر عضـوا فى مجلس الشورى ، أما والده فقد كان عمدة قريـة (نهيـا) وهى إحدى قرى محافظة الجيزة حتى تم استبداله بعمدة من أسرة أخرى ، وثمة علاقات قرابة ونسب امتدت واسـتمرت للمحافظة على أوضاع النفوذ والتأثير ، وكان هنـاك ثلاثـة أشخاص آخرين فى الجيش وكانوا برتبة (رائد) ، وأحد أفراد الأسرة كان يشـغل وظيفـة سـكرتير الحـزب الـوطنى الديمقراطى الحاكم لمنطقة إمبابه فى محافظة الجيزة .

كما ارتبطت العائلة عبر الزواج الداخلى مـع بعـض الأسر القديمة ذات التأثير فى نفس المنطقة . وهذه العائلات والأسر بما فيها أسرة الزمر قد حققت تاريخيا أرقام قياسـية فى الترشيح لانتخابات البرلمان المصرى قبل ثـورة يوليـو ١٩٥٢م وبعدها . وقد حاول النظام تملق وكسب ود ورضـا أسرة الزمر كجزء من جهود النظام لتهدئة الأسر المتصارعة فى هذه المناطق ويتضح ذلك مما ادعته إحدى الصحف مـن

أن والدة الزمر قد حجت إلى مكة إلى نفقة الدولة علاوة على ذلك فإن طارق الزمر كان قد تسلم مبلغ ٥,٠٠٠ خمسة آلاف جنيها كمنحة من الدولة للمساهمة فى بناء مسجد قرية نهيا ، وتتشابه الخلفية الاجتماعية لخالد الإسلامبولى ضابط الجيش الذى قام فريق الاغتيال مع عبود الزمر .

جاء الإسلامبولى من عائلة فى مدينة ملوى بمحافظـة المنيا وأتيح لها الاستفادة من التعليم العالى وبالتحديد فى مهنة المحاماة . فقد كان والده يعمل محاميـا استشـاريا لمصـنع السكر فى نجع حمادى ، وكان عمه قاضيا متقاعدا ، وفـى الواقع فإن ثمة دوافع قويـة تـدفع للاعتقـاد بـأن أسـرة الإسلامبولى استمرت لفترة طويلة تتمتع بنفوذ وتأثير سياسى واجتماعى كبر . على سبيل المثال ، فإن منصـب رئـيس مجلس مدينة المنيا كان يشغله شخص قريب للأسرة ، علاوة على ذلك فإن الأسرة كان بها ضباط ذا رتبة عالية بالجيش ، ومن ثم فإن هناك أدلة قوية تدحض وتنفى الادعاءات التـى شاعت مبكرا حول أن عائلة الإسلامبولى غريبة عن المجتمع المصرى بسبب أصلها التركى . وتظهر البيانات المتاحة بأن المناضل الإسلامى فى داخل عائلة خالد الإسـلامبولى كـان

شقيقه الذى ذهب إلى الحج مرتين بالرغم من أنه كـان مـا يزال طالبا . فقد احتجز وسجن باسطة بوليس أسيوط بسبب هتافه بشعارات مضادة للسادات خارج محطة القطـار فـى ١٩٧٩م وهذا الاعتقال يفسر لنا لماذا اعتقل فى الهجوم على المعارضة فى سبتمبر عام ١٩٨١م .

وفى المقابل نجد أن أغلبية قادة التنظيم ينتمـون إلـى أصول الطبقة الوسطى الدنيا ، وبعض منهم علـى صـلات قوية بالإخوان المسلمين بالرغم من أن القيادة الحالية للإخوان المسلمين تنكر وجود أية صلات بالمناضلين الإسلاميين ، بل تدين بشكل عام وتستنكر كل أنشطة وممارسات الجماعـات الإسلامية المناضلة . وبالرغم من هذا الإنكار الظاهر فـإن تاريخ الإخوان المسلمين لا سبيل إلى الخلاص والفكاك منـه فهو مجدول بالعنف والاغتيال السياسى فى مصر .

ويوجد مثلين للربط بين الإخوان المسلمين ومثل هـذا العنف ، الأول يتمثل فى أعضاء الإخوان المسـلمين الـذين قضوا أحكاما بعقوبة السجن لمدة طويلة تحت حكم جمال عبد الناصر أولئك أصبحوا من المناضـلين الإسـلاميين ، وقـد أخذوا يطورون ما يمكن أن يوصف بكونـه نظـرة دينيـة

وإيمانية للعالم الخارجي والثانية ، ظهرت عندما شجب قـادة الإخوان المسلمين المناضلين الإسلاميين فى محاولـة مـنهم للبرهنة على اعتدالهم للرئيس السادات وللوصول إلى تسوية مؤقتة مع النظام .

وفى مواجهة اعتدال الإخوان المسـلمين ومهـادنتهم لنظام حكم الرئيس السادات ، فإن بعضا من شباب الإخـوان تحرر من وهم الاعتدال الإخوانى وتحـول إلـى الموقـف النضالى الذى لا يهادن النظام . وقد انقسم هذا البعض إلـى فريقين . الأول آثر الانسحاب والعزلة إلى حين بلوغ جماعة المسلمين طور الاستقواء والتمكن بعـد الاستضـعاف مثـل جماعة شكرى مصـطفى المعروفـة بـالتكفير والهجـرة . والفريق الثانى تحول إلى الجهاد والصدام المباشر مع نظـام الحكم بعد أن وضع مسألة الاستيلاء على سلطة الدولة فـى قمة مهامه وأعماله . وينتمى محمد عبد السلام فرج مؤسس جماعة الجهاد ومهندسها والمنظر المعتمد لـديها إلـى هـذا الفريق .

كان والد عبد السلام فرج يعمل موظفـا فـى وزارة الصحة وعضوا متميزا فى جماعة الإخوان المسلمين وكـان

قد اعتقل لعدة مرات ، وقبل الاستقرار فى بلدته (الـدلنجات) بمحافظة البحيرة ، عاش فى قرية صغيرة فى إمبابة بالجيزة ، وخلال الخمسة والعشرون عاما فـى الـدلنجات توثقـت علاقاته وتدعمت بفضل اشتغاله بالتجارة والـزواج داخـل القرية . كان فرج خريج كلية الهندسة حاصل علـى درجـة مهندس كهرباء والتحق بالعمل بالجهاز الإدارى فى جامعـة القاهرة ، وبقى قريبا من بولاق الدكرور . وامتيازه الرئيسى على أية حال كتابه (الفريضة الغائبة) التى يعنى بها الجهـاد ويقع فى ٤٥ صفحة واعتبرته السـلطات دسـتور التنظـيم وتدعو هذه الفريضة المسلمين إلى ممارسة الجهاد كواجـب دينى أصولى ، وفسرت السلطات هذا التوجـه علـى أنـه تحريض على التمرد المسلح ضد الحكومة الدستورية القائمة .

إن نقطة التقاء الإسلام الكفاحى المناضل ، والإخـوان المسلمين ، والمناضـلين الأقبـاط ، وجماعـات الضـغط الحضرية والاستخدام السياسى للدين فى اسـتراتيجية نظـام السادات ، كانت هى الصدامات الطائفية فى الزاوية الحمراء

والتى عجلت من ثم بالإجراءات الصارمة ضـد العلمـانيين والطائفيين فى سبتمبر من عام ١٩٨١م .

تقع الزاوية الحمراء فى الجزء الشمالى الشرقى مـن القاهرة وأصبحت تحت الإدارة المحلية لحى شمال القاهرة ، وعلى المستوى السياسى تخضع المنطقة لإشـراف اللجنـة المحلية للحزب الوطنى الديموقراطى لحى الشرابية ، وتقدر مساحة المنطقة بحوالى ٤٠ فدانا ، وكانت فى الأصل ملكية وقف وأصبحت أرض للدولة بعد إلغاء الوقف ، وقد تزايدت التعديات على أرض الدولة عندما ألغيت ملكية الوقف كلمـا جاء مستوطنون جدد للعـيش فـى المنطقـة ، وقـد جـاء المستوطنون الأوائل من الوجه القبلى فـى عـام ١٩٤٥م ، ولكن بعدها جاء المهاجرون الريفيون الجـدد مـن جهـات مختلفة فى مصر . وقد صاغ بعض المهاجرين الجدد روابط مشتركة وصلات مع المستوطنين القدماء ، وقد أعطت الحياة المشتركة فى هذا الحى شخصـية ذات خـواص متغـايرة ومتباينة بدأ الإحساس بها مع تزايد التوترات الناشـئة عـن تزايد الكثافة السكانية ، وقد لاحظ كاهن قبطى فى المنطقة أن معظم المتاعب بدأت تظهر بعد وصول مهاجرين ريفيين من

محافظة المنيا وكما أشرنا قبلا فإن محافظة المنيا لها تـاريخ طويل فى الصراع الطائفى ومن الواضح ، أن المهـاجرين الريفيين حملوا إلى المدينة تحيـزاتهم وعصـبياتهم القديمـة وضغائنهم التافهة .

كان السبب المباشر للصراع الطـائفى فـى الزاويـة الحمراء هو قرار حكومى باستخدام مكان صغير فى شـمال الزاوية الحمراء لسكنى قاطنى الأحياء الفقيـرة فـى وسـط العاصمة بعد ترحيلهم وإجلائهم عنها ، ففـى عـام ١٩٧٩م صدر قرار من محافظ القاهرة بتدمير الأحياء الفقيـرة فـى وسط العاصمة ومنها عشش الترجمان وعرب المحمـدى ، وترحيل سكانها إلى الزاوية الحمـراء كمنـاطق اسـتقرار وسكنى جديدة على أطراف حى مصر الجديـدة . وكانـت عشش الترجمان أحد الأحياء الفقيرة فى وسط القاهرة ، حيث منطقة الأعمال والتجارة ، وبينما كانت عرب المحمدى أيضا أحد الأحياء الفقيرة فى الجزء الشرقى من المدينة بالقرب من جامعة عين شمس ، وقد أخليت المناطق من سـكانها لبنـاء مساكن للطبقة العليا ، ومكاتب لرجال الأعمال وقـد لاحـظ اثنان من علماء الاجتماع أن دراسة اتجاهات سـكان هـذه

الأحياء الفقيرة قبل ترحيلهم تكشف عن وجود درجة عالية من الاستياء والغضب لأسباب عديدة من بينها فقدانهم سبل وأسباب العيش والحياة التى يعيشونها وسط الخدمات الحقيرة التى زودت بها هذه المناطق ، كما أنهم كانوا أكثر مرارة وسخطا بسبب توقعاتهم بانهيار علاقاتهم الاجتماعية وبتفسخ النسيج الاجتماعى الذى كان يربطهم ببعضهم البعض منذ أن علموا بأنهم سيرحلون إلى مكانين متباعدين .

علاوة على ذلك لوحظ أنه قد استخدم الإكراه والإجبار والإخلاء القسرى لإجلاء السكان ومن ثم لم يكن مفاجأة إذن أنه بعد وصول المستوطنين إلى الزاوية الحمراء أن نمت وتفاقمت لديهم مشاعر المرارة بسبب اغترابهم .

بدأت عمليات إخلاء وترحيل السكان فى عام ١٩٧٩م وكانت ترمى إلى تنفيذ خطة على مرحلتين تنتهى فى عام ١٩٨١م كانت الخطة تتضمن توطين ٥,٠٠٠ خمسة آلاف أسرة أو ٣٠,٠٠٠ ثلاثين ألف فرد . ولاحظ عالم الاجتماع الذى زار الزاوية الحمراء قبيل الصدامات الطائفية ، إن العائلات والأسر التى جاءت من عشش الترجمان كانوا يعيشون فى ظل ظروف مروعة وقاسية مردودة إلى فقدانهم

للمكان الفسيح الواسع . كان تقديره أن معامل التزاحم يصل وقتها إلى ٧ سبعة أفراد فى الحجرة الواحدة وذلك فى أغلب الأحيان ، فضلا عن وجود أسرتين وأحيانـا لاحـظ أسـر متقاربة تعيش فى شقة واحدة مشتركة .

وقدم السادات رواية مختلفة للأحداث جاءت فى جريدة مايو ، الجريدة الرسمية للحزب الوطنى الديموقراطى ، قـال فيها أنه قبل عامين عندما كان فى الإسـكندرية ، اسـتدعى وزير الإنشاء والتعمير ، المهندس حسـب الله الكفـراوى . وأعطاه التعليمات التالية : "أسمع لمدة ثلاثين عاما من قبـل الثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى اليوم ، ونحن نواجـه مشـكلة كبيرة أسمها عشش الترجمان وعرب المحمدى فـى وسـط القاهرة . أنها مشكلة خطيرة وتعطى صـورة سـيئة عـن مستوى حياة الشعب . وقد استدعيتك لأخبرك بـأن الوقـت حان هذه المشكلة فى التو واللحظة . لن أنتظر طويلا لتـرك هذه المشكلة تستمر فى الوجود ، وقد تحرك الكفراوى فـى حال . لقد اختار الزاوية الحمراء وقرر تحريك سكان عشش الترجمان وعرب المحمدى إلى الزاوية الحمراء وفى السـنة الماضية ذهبت إلى الزاوية الحمراء ، فى جولة تفقدية فـى

المنطقة ، ودخلت بعض المنازل وتحدثت إلـى أصـحابها . وفى الحقيقة كنت مسرورا بسبب رؤية السعادة على وجـوه السكان الجدد . لقد تركوا أكواخهم ، ويعيشون الآن فى منال صحية فى منطقة قد أعيد بنائها وفقا للنظم الحديثة" .

وعلى النقيض من الانطباعـات والتصـورات التـى صاغها الرئيس السادات ، أصيب سكان الزاويـة الحمـراء وتأثروا تأثرا عميقا بسبب السياسات التى تبنتهـا الحكومـة وبصفة خاصة الانفتاح الاقتصادى والحرية الاقتصادية التى أدت إلى فتح الطريق أمام الارتفاع المتزايـد فـى تكـاليف المعيشة . لقد اتسعت الفجوة بين القلة من الأفراد القـادرين على تحقيق الربح والكسـب مـن الاتجـار فـى البضـائع المستوردة فى جانب ، بينما فى الجانـب الآخـر الأغلبيـة المحرومة . وقـد شـحذت الجماعـات الإسـلامية سـلاح الاختلافات والتباين الدينى بنشرها وإذاعتها لمعلومات حـول مستوى الثراء والرخاء والازدهار الذى أنجزه وحققه رجال الأعمال الأقباط تحت مظلة الانفتاح الاقتصادى . ونلاحظ أنه خلال حوادث الشغب فى الزاوية الحمراء أن بعض المحلات المملوكة للأقباط قد نهبت أو تم تدميرها بالكامل .

وثمة روايات مختلفة للأسباب الكامنـة وراء انـدلاع الصراع الطائفى لقد أكد السادات فى إحدى خطبه أن الصدام بدأ بضغائن وخلافات تافهة بين اثنين من الجيران ، والتى تم استغلالها بعد ذلك من قل المتطرفين الدينيين ورجال السياسة ليحققوا مكاسب وأغراض سياسية وكعادة السـادات ونظـام الحكم ، وجه السادات اللوم إلى الشيوعيين والأفـراد الـذى ضللتهم المعارضة لإثارة القلاقل والاضطرابات الطائفية .

والحقيقة هى أن الحزب الوطنى لديموقراطى الحاكم قد شارك فى القتال فى هذه المعركة المهلكة والقاتلة من أجـل تحقيق أهداف سياسية فى مقابل فقدان وضياع وغياب الوعى القومى . فى ذلك الوقت كانت اللجنة المحلية للحزب الوطنى الديموقراطى ونواب البرلمان الرسميين ، ما يزالون فى حالة من النشوة بسبب الانتصار الذى أحرزوه علـى المعارضـة خلال انتخابات مجلس الشعب فى الشهر الأخير من السنة . إن اللجنة الوطنية للحزب الوطنى الحاكم مـن الطبيعـى أن تنشط خلال أوقات الانتخابات ولكن بعدها تجمد نشاطها حتى وصلت إلى حالة الجمود التام . وفى حالة الزاوية الحمراء ، فإن التوتر الذى سبق الانتخابات أدى إلى تبـاطؤ وضـعف

تأثيرات الحزب الوطنى ، وقد اقترحت لجنة الحزب الوطنى استخدام القوة والتدخل المسلح لحسم النزاع بين المسلمين والأقباط حول قطعة أرض مساحتها ١,٨٠٠ مترا مربعا . وتم تبرير أسباب التدخل بالقوة من قبل السلطة فى ورقة وزعت فى المنطقة قبل يومين من أحداث العنف .

كان عنوان الورقة هو إلى جماهير منطقة الشرابية والزاوية الحمراء . بدأت الورقة بنداء "الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها" ومضى الحزب الوطنى الديمقراطى ليقول بأنه فى يومى ١٢ و ١٣ من يونيه فى عام ١٩٨١ ادعى مواطن ملكية قطعة أرض استنادا إلى حصوله على حكم من المحكمة ، وتدخلت قوى الأمن بقوة فى تعاون مع الحزب الوطنى الديمقراطى لفحص هذا الادعاء ووجدت أنه كان ادعاء باطل ، وأن المجلس المحلى الشعبى لمنطقة شمال القاهرة أصبح مستعدا لتقرير أن يترك لشركة الدواجن استخدام هذا الجزء من الأرض لأغراض الشركة أو بقية الأرض فإنه سيستخدم فى بناء مسجد . وانتهت الورقة بالقول بأن الحزب الوطنى الديمقراطى حريص ويقظ على مصالح الجماهير ، وأنه يعمل من أجل غرض وترسيخ القيم

الروحية والمحافظة على القانون والنظام . وفى نهاية الورقة أسماء السكرتارية العامـة للحـزب الـوطنى الـديمقراطى وعضوين من مجلس الشعب وأعضاء اللجنة المحلية .

ومما لا شك فيه أن قرار المجلس المحلى أثار غضب الأسرة القبطية والتى كان حقها فى الأرض المتنازع عليهـا مدعوما بحكم القانون ، واختلطت مشاعر الغضب الشديد مع انتهاك الحقوق والاعتداء على ملكية الأرض ، الأمر الـذى دفع العائلة القبطية إلى إطلاق النار علـى المسـلمين وهـم يجتمعون فى الأرض المتنازع عليها للصلاة فـى المسـاء ، ومن ثم تحركت الجماعات الإسلامية المعتدلـة والمتطرفـة بسرعة . وكانت نتيجة المصادمات قتل ١٧ سـبعة عشـر رجلا وجرح ٢١٢ مائتين واثنى عشـر آخـرين ، ونهـب وتدمير ١٧١ من المنازل والمحلات والأماكن العامة .

وقالت مصادر وزارة الداخليـة أنهـا اعتقلـت ٢٦٦ شخصا بعضهم أخذ بغتة وفى الخفـاء وقـد لجـأت وزارة الداخلية شخصيا إلى عمر التلمسانى وآخـرين مـن القـادة الأصوليين ، قادة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، الذى يتمتعون بصلات قوية للتدخل السريع . وتهدئة الموقف

وتهدئة المسلمين الغاضبين . وأعلن عن تأسيس مجلس أعلى لمؤتمر الدعوة الإسلامية لمراقبة الموقف عن قرب لإصدار التوصيات والمبادرات اللازمة والتى تحتاجها وزارة الداخلية . وكان المجلس يتضمن اثنين دائمين مـن قـادة الإخـوان المسلمين ، عمر التلمسانى ومحمد العزالى ، وعبد اللطيـف مشتهرى وعطيه خميس ، من بين القادة المسلمين الآخرين .

إن الجماعات التـى عارضـت العقيـدة العسـكرية والنضالية والتى كانت أكثر قربا واتصالا بالإخوان المسلمين عقدت مؤتمرا فى الزاوية الحمراء فى ٢٠ يونيـو . وكمـا نستطيع أن نتبين من الأحاديث التى سجلت فى المؤتمر ، فإن هناك على أية حال اتهام وشجب محدود للأقباط وهو ما ميز هذا المؤتمر عن الجماعات الإسلامية والأقباط . إن حلمـى الجزار أحد المتحدثين تكلم عن تأييد الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية ، وادعى أن وجود المناضـلين الأقبـاط مردود إلى غياب دور الإسلام والذى يستطيع وحده أن يضع حدا للعدوان الذى ارتكب فى حق المسلمين ودعى المسلمين إلى مقاطعة الأعمال المسيحية كوسيلة تحول بين المسيحيين

وبين تكديسهم للمال الذى يستخدمونه فـى تسـليح أنفسـهم والعداون على المسلمين .

وردد المتحدثون فى المؤتمر نفس المزاعم والادعاءات التى ساقها السادات فى خطابه للـذكرى السـنوية لحركـة التصحيح ، أما الذى كان أكثر إثارة فهو حديث الشيخ حافظ سلامة الإمام المستقل فى محافظـة السـويس وأحـد قـادة معارضى السادات ومنتقدى نظام حكمه "قال الشـيخ حـافظ سلامة أن نفس كلمات السادات تزيح الستار عـن أن هنـاك مؤامرة دبرت فى الفاتيكان ونيويورك ضد الإسلام . وتحدث قائد آخر من قادة الجماعـات الإسـلامية فـى الجامعـات المصرية ، وهو الطبيب عصام العريان قائلا بأن شـنوده ، باب الكنيسة القبطية ، يلعب نفس الدور الـذى كـان يلعبـه الرائد سعد الحداد فى لبنان . وأن الوطن المصرى يتهـدده الدمار والخراب بالدعوة للتدخل الأجنبى تحت ذريعة حمايـة الأقلية المسيحية . وأضاف بأن الأقبـاط لـم يفقـدوا بعـد طموحهم القديم لتأسيس دولة قبطية تكون عاصمتها أسيوط . وأن بعض المسيحيين قد تلقوا إعـدادا وتـدريبا عسـكريا ، والبعض الآخر تم تدريبهم وإعدادهم فى لبنان ، وقد سبق أن

أعلن لك أيضا الرئيس السادات نفسه ، وأشار عصام العريان أن هناك دلائل على استعدادات المناضلين الأقباط من بينهـا استخدامهم أسلحة نارية فى هجومهم فى الزاوية الحمـراء ، بينما حارب المسلمين دفاعا عن أنفسهم بالعصى وبأى آلات حادة استطاعت أن تصل إليها أيديهم .

وقد حذر عصام العريان أولئك المسئولين عن تـدمير المنازل والمحلات لأن هذه الأنشطة فى رأيه تعرض الحركة الإسلامية للهون والضعف . وأضـاف ، أنـه مهمـا تكـن الظروف فإن الحكومة من غير شك ستعوض المـلاك كمـا فعلت فى الماضى عندما عوضت أصـحاب الكازينوهـات والملاهى الليلية مشيرا إلى تدمير ونهب بعض الأماكن التى وقعت خلال مظاهرات الطعام فى يناير ١٩٧٧م .

وطالبت قرارات المؤتمر السلطات المصـرية بطـرد البابا شنوده ونزع سلاح المسيحيين ووقف بناء الكنائس وتقيم مهاجمى الزاوية الحمراء إلى المحاكمة ، ووضع نهاية وحد لأنشطة المبشرين المسيحيين ، كما دعى المؤتمر المسـلمين إلى مقاطعة محلات المسـيحيين وأمـاكن عملهـم . ومـن الصعوبة القول بأن هذه القرارات التى صرت وتم تنفيـذها

بطرق متعددة من قبل الجماعات الإسلامية المعتدلة أنها قـد أعدت لأجل تهدئة الصراع والنزاع الدينى والطائفى ، فهـذا القول مشكوك فى صحته ، وعلى النقيض فيه تماما ، هنـاك أسباب قوية تدفعنا إلى الشك وتشير إلى أن هذه الجماعـات المعتدلة إنما كانت تنافس المتطرفين الإسلاميين فـى بيـان عدائهم وكراهيتهم للأقباط ، فى حين أن التعلـيم الإسـلامية الصحيحة التى نبذت وراء الظهور تمجد فضـيلة التسـامح وتدعو المسلمين إلى احترام المسيحيين والحفاظ على كنائسهم وممتلكاتهم .

إن المتحدثين فى المؤتمر سعوا إلى تمييز أنفسهم عن الجماعات الإسلامية الراديكالية التى كانت حاضرة . وبـدا من المؤتمر أن هذه الجماعات والعناصر الراديكالية كانت قد بذلت ضغوطا من وراء الستار لاتخاذ إجراءات مشددة فـى مواجهة الأقباط . فالشيخ عطيه خميس ، على سبيل المثال ، أعلن أن المتطرفين حاولوا الضغط على جماعـة المـؤتمر لدفعها لاتخاذ مواقف أكثر عنفا ، ثم وصفهم بأنهم متطرفين فى تفكيرهم لدرجة تجعلهم يتصورون أنهـم أكثـر حماسـة وغيرة على الإسلام من القادة التقليديين لجماعـة الإخـوان

المسلمين . وزاد على ذلك بـأن أدانهـم وشـجب مسـلكهم ووصفهم بأنهم مجموعة من الشباب لـديهم فهـم سـطحى ومحدود لمبادئ الإيمان . تماما مثلما تحدث رئيس المجلـس المحلى لشمال القاهرة فى المؤتمر حيث حـذر ونبـه إلـى خطورة هذه العناصر المدمرة فيما يتعلق بتمزيـق الحركـة الإسلامية . ولم يكن واضحا ما الذى كان يعنيـه المتحـدث بالعناصر المتطرفة والمدمرة فى تنظيم الجهاد والتى أخـذت تعرف عناصره وبشكل عام عندما كانـت تشـكل جماعـة مستقلة مسئولة عن اغتيال السادات والتى تم كشفها فيما بعد . إن الرجوع إلى الاعترافات التى أدلى بها عناصر التنظـيم فيما بعد ، تبين الدور الذى قام به كل منهم فى الهجوم علـى الأقباط فى الوجه القبلى والقاهرة ، وانتهاء بحادثة الاغتيال .

ومع نهاية شهر سبتمبر من عام ١٩٨١م كان السادات قد وصل إلى نهاية تسامحه ، وأطلق نظام الحكم قوى الأمن لاعتقال المنشقين والخارجين عن النظام من سكان الحضـر بدون أى تمييز ووصل عدد المعتقلين فى الأسـبوع الأول إلى ١٥٣٦ فردا يمثلون كل الطوائـف والحركـات الدينيـة والعلمانية السياسية ، وأيضا بعض قيادات المستوى المتوسط

من أحزاب الأقلية . لقد وضع السادات خلف القضبان أساقفة ، وحزبيين وشيوخ وأئمة المساجد وقادة أحـزاب علمـانيين وآخرين مشردين يصـعب تصـنيفهم . إن شـاهندا مقلـد وزملائها فى حزب التجمع كانوا فى السـجن مـع رجـال آخرين مثل فؤاد سراج الدين وعمرالتلمسانى وعبد السـلام الزيات وميلاد حنا ، وإسماعيل صبرى عبد الله وحلمى مراد ، والشيخ المحلاوى والشيخ كشك . هؤلاء الرجال يمثلـون أيديولوجيات وحركات سياسية متنوعة ومتباينة ، وكان مـا يجمع هؤلاء جميعا هو معارضتهم للسادات وخلافهـم معـه حول سياساته الداخلية والخارجيـة ، إلا أن هـذه القـوى ، وعلى الرغم من ذلك ، لم تكن متفقة على قلب نظام الحكم ، وكان من بين الإجراءات التى أقدم علهـا نظـام السـادات صحب التراخيص الممنوحة للجمعيات الطوعيـة الخيريـة القبطية والإسلامية وإغلاقها . كمـا تـم حظـر جرائـدها ونشراتها الدورية ، أيضا الصحفيين وأساتذة الجامعات إمـا أنهم تعرضوا للسجن أو العزل أو النقل من عملهـم بسـبب توجهاتهم النقدية للسادات وفى الحقيقة إن سياسـة السـادات

القمعية لم يسبق لها مثيـل إذ أصـابت قطاعـات واسـعة وعريضة فى المجتمع .

وفى الأسابيع التى تلت إجراءات سبتمبر القمعية فـى عام ١٩٨١م والتى أصابت المعارضـة الدينيـة والعلمانيـة امتلاءت شوارع القاهرة بالفلاحين من المحافظـات والتـى تحركت سريعا بواسطة الحزب الوطنى الديمقراطى لإظهار الولاء والتأييد للنظام الحاكم . وذهب السادات إلـى مجلـس الشعب وقوبلت إدانته للعنف الـدينى بترحيـب كبيـر . إن إجراءات القمع ، التى دفع السادات حياته ثمنا لها ، كشـفت وأظهرت بشكل درامى ومؤلم نهاية طريـق بعـث النزعـة التقليدية فى بنية المجتمع وجهاز الدولة باسم الدين .

الفصل الرابع

أصل الاتجاه المحافظ الجديد والأصولية الإسلامية(*)

(*) Hassan Hanafi: The origin of modern conservatism and Islamic Fundamentalism, in; Ernest Gellner (ed); Islamic Delemmas: Reformers, Nationalistic and industrialization , the southern share of the Mediterranean, New York, 1985 pp. 94 – 103.

جذور النزعة المحافظة الجديدة والأصولية الإسلامية(*)

يلمح المراقب للعالم الإسلامى أن هذا العـالم يشـهد إحياء للنزعة الدينية المحافظة وللأصولية الإسلامية خـلال الأخير . ولقد استمرت هاتين النزعتين فـى تـدعيم وبنـاء نفسيهما تحت السطح، وأحيانا ما كانت تنفجر الواحدة منهما بقوة على نحو ما حدث فى إيران ثم فى العربية السـعودية، أعنى واقعة اختلال الحرم المكى من قبل جماعـة جهيمـان العتيبى واستمرت عمليات الـدعم والبنـاء، وأخـذت هـذه النزعات تنمو وتتغلغل بـين الجمـاهير المسـلمة وتتحـين الفرصة للخروج أو الانفجار. ويكشف الانبعـاث المفـاجئ للجماعات الإسلامية فقط عن قمة جبل الجليد، فالكثير مـن هذه الجماعات ما زالت حركات سرية تعمل تحـت الأرض ولا يتيح القمع الذى تمارسه الدولة وضبطها لوسائل الإعلام، الفرصة لأعضاء هذه الجماعات للتعبير الحر، وهى جماعات يموج بها قاع المجتمع، وتتحين الفرصـة للظهـور حينمـا

(*) Hassan Hanafi: The origin of modern conservatism and Islamic Fundamentalism, in; Ernest Gellner (ed); Islamic Delemmas: Reformers, Nationalistic and industrialization , the southern share of the Mediterranean, New York, 1985 pp. 94 – 103.

يضعف صمام الأمن فى المجتمع وجهاز الدولة بفعل تـراكم الضغوط الداخلية.

إن يقظة الإسلام بعد أن كان غـافلا تعـد ظـاهرة طبيعية. فالعالم الإسلامى الآن عند بداية القرن الخامس عشر الهجرى.ويقول التقليد الشيعى أنه عند بداية كل قرن هجرى يكون التجديد. ول مسلم الآن ينتظر هذا التجديـد والبعـث، وهو ليس ألفيا، أى لا يحدث كل ألف عام، وإنما هو تجديـد مئوى يحدث كل مائة عام فى حياة المسلمين.

وبما أنه لاشىء يحدث عرضـا أو مصـادفة فـى التاريخ، فإن الأسباب الثلاثة الآتية بعد يمكنها لنا أن تفسـر ظاهرة الانبعاث الإسلامى والتى بدت ظاهرة غريبة بالنسبة للغرب فى حين أنها حدث طبيعى طـال انتظـار جمـاهير المسلمين له.

أولاً: فشل أيديولوجيات التحديث المعاصرة.

لقد فشلت كل الأيديولوجيات المعاصـرة للتحـديث والتى طبقت على امتـداد القـرن الحـالى لأجـل تحـديث المجتمعات الإسلامية. فعلى النقيض من تلك الغايـة، أعـى التحديث، فإن هذه الإيديولوجيات كان من شأنها تكريس واقع

التخلف فى المجتمعات الإسلامية بل واسـتمرار تـدهورها وانحطاطها وهزيمتها. كانت المكاسب التى تحققت من جراء تطبيق هذه الأيديولوجيات سطحية مثل التنميـة الاقتصـادية وزيادة الإنتاج.. وهى مكاسب ضعيفة للغاية لدى مقارنتهـا بما واكبها وترتب عليها من خسائر أصابت نفس الجمـاهير المسلمة كالانحسار والتردى الأخلاقى، وانحـدار الـوعى، وشيوع الخوف واللامبالاة، والنفاق.

ولم يترك التحديث شيئا للجمـاهير المسـلمة عـدا إسلامها، والذى تمسكت به عبر كـل التقلبـات والتغيـرات التاريخية التى مرت بها. ولقد ظل الإسلام، حتى فى شـكله التقليدى الاختيار الحر والوحيد للمسلمين. وربما كان الإسلام وسيلتهم للنجاة والخلاص، إلا أنه لم يكن موضع التطبيق فى الأزمنة الحديثة.

أ- فشل الليبرالية الغربية:

كانت الليبرالية قبل ثورات العرب المعاصرة، تحكم فى مصر. وعلى الرغم مما حققته من مكاسب اقتصادية مثل البنك الوطنى، وفى الصناعة، وفى السياسة وما كانت تضمنه الليبرالية السياسية من حريات التعبير، إلا أنه هذا الليبراليـة

الغربية انتهت الى الإخفاق والانهيار التـام عشـية الثـورة المصرية فى يوليو ١٩٥٢. كان الملك هو السلطة المطلقـة التى تهيمن على نظام التعدد الحزبى، فهو يحـل البرلمـان، ويعطل الدستور، ويخلع رئيس الوزراء المنتخـب، ويشـكل الأحزاب الموالية للقصر، ويغتال القادة السياسيين وهكـذا... وكانت التعددية الحزبية مباراة بين حزب الأغلبيـة الحـاكم وأحزاب الأقلية المعارضة.

وكلاهما كان يسـعى الـى الحكـم والـى تصـفية معارضيه. وكانت الانتخابات يتم تزييفها بواسـطة الحـزب عندما يكون فى السلطة، والأصوات يتم شراؤها وبتدخل من دولة الملك. وكان الاقتصاد الحر يقوم علـى عـدم تـدخل الحكومة فى السياسات الاقتصادية.وكانت الرأسمالية المستغلة تحم من خلال حفنة قليلة مـن الباشـوات المتعـاملين مـع البورصة. وكانت مصر وقتئذ مزرعة للقطـن مـن أجـل مصانع النسيج فى بريطانيا، بينما كانت الصناعة الوطنية فى أيدى نفس الباشوات. لم يكن للعمال أية حقوق، وكبار ملاك الأراضى والذين كانوا يمثلون ٠,٥%من مجمـوع السـكان يمتلكون ما يزيد عن ٥٠% مساحة الأراضـى الزراعيـة،

وكان الفلاحون تقريبا ملكا لملاك الأرض يباعون ويشترون مع الأرض. وكان المجتمع منقسما الى طبقتـين أساسـيتين، أقلية بالغة الثراء فى مقابل الأغلبية من الجماهير بالغة الفقر والبؤس.

وكان معدل الأمية يتجـاوز ٨٥% مـن مجموعـة السكان، وكان التعليم العالى يتطلب إنفاقا وتكلفـة عاليـة لا يقدر عليها سوى أبناء الصفوة الثرية وهم وحدهم القـادرون على التقدم فى التعليم وفى مجال السياسة الخارجيـة كـان التحالف مع الغرب هو محورها فضلا عن وجود الاحـتلال البريطانى لقناة السويس.

وكانت الجماعات الإسلامية تعـانى مـن الملاحقـة الأمنية والقمع. ولقد تم اغتيال البنا الشخصـية الكاريزميـة وقائد جماعة الإخوان المسلمين فى فبراير ١٩٤٩. وكانـت الجماهير ترى أن هذا الفساد الشامل والذى عـم المجتمـع بأسرة يقتضى استدعاء واستحضار وبعث الأخلاق الإسلامية الأصيلة من أجل المواجهة والإصلاح. فالإسلام يقدم حلـولا للمشكلات الاقتصادية والسياسة والاجتماعية. وقد لجأ التنظيم السرى للإخوان المسلمين الى العنف كإجراء دفـاعى فـى

مواجهة قمع الدولة ومع تفاقم أزمات المجتمع وازدياد حدتها بدا الإسلام وجهة وكأنه هو الحل لكل هذه الأزمات.

ب- فشل اشتراكية الدولة:

تفجرت الثورة المصرية فى يوليو ١٩٥٢ لإحـداث تغييرات جذرية فى المجتمع المصرى وتضمنت جهود الثورة الإصلاح الزراعى، والتنمية الاقتصادية التى يقودها القطـاع العام، والتعاونيات، والتصنيع، والحقوق العمالية، ومجانيـة التعليم،وعدم الانحيـاز والاشـتراكية والتحـرر الـوطنى، والقومية العربية، والنضال الوطنى من أجل استقلال الأمـم المستعمرة، والتضامن الشعبى الأفـروا أسـيوى، ومـؤتمر القارات الثلاث.... وبرغم ذلك كله فشت اشتراكية الدولة فى تحديث المجتمعات الإسلامية. فاشـتراكية الدولـة واجهـت العديد من الصعوبات والمعوقات منها هزيمة يونيو ١٩٦٧، وتدمير المنجزات والمكتسبات الناصـرية، والتراجـع عـن الاشتراكية وانحسارها، والتحالف مـع أمريكـا، وانعـزال مصر، والاعتراف بإسرائيل ...... إن هـذا الفشـل يمكـن إرجاعه الى عدة أسباب.

لقد تميزت ثورة النظام الاقتصادى بلغة علاقات ملكية الأرض ووسائل الإنتاج، ولكنها لم تغير الثقافة الشعبية التى ظلت فى سياقها التقليدى. وكانت الصيغ والمفاهيم الأيديولوجية التى استخدمتها الثورة تبدو غريبة عن الجماهير، فالاشتراكية والحرية، والقومية العربية، والإنتاج كلها فئات وتصنيفات علمانية عاجزة عن إحداث تأثير له أهميته فى سلوك الجماهير. ولم تتمكن مدارس التربية الحزبية فى منظمات الشباب، ومع هيمنة وقوة تأثير وسائل الإعلام، فى إقناع الجماهير بهذه الصيغ والمفاهيم بحيث تكون مقبولة ليها. فالاشتراكية الإسلامية مثلان لم تكن أكثر من تبرير دينى للقوانين الاشتراكية التى صدرت بتشريعات وقرارات من القيادة السياسية. ولم يكن هناك تغيير حقيقى فى المعتقدات الدينية التى تعد مكونا أساسا فى ثقافة المجتمع.

وكان التفاوت بين الشعارات المعلنة والحقائق والممارسات الموجودة فى الواقع، والحرية كمفهوم نظرى، والاستبداد فى الواقع، والاشتراكية النظرية مقابل ثراء الصفوة الحاكمة فى الواقع، وحدة العرب كمبدأ فى مقابل التجزئة والتشرذم العربى فى الواقع هذه المتناقضات كانت

واضحة تمام الوضوح. وهذا التناقض بين ما يفعلـه النظـام وما يراه ويسمعه النـاس، أدى الـى فقـدان الأيديولوجيـة الاشتراكية لمصداقيتها تماما. فى حين تعد وحـدة الأقـوال والأفعال واتساقها معا حكمة دينية مأثورة فى ثقافة الجماهير المسلمة. إن تكون طبقة جديدة مع النخبة الحاكمة فـى قمـة المجتمع، وانبعاث الأصولية الإسلامية الجديدة، والرأسـمالية الجديدة فى القطاع الخاص فى المقاولات وتجارة الجملة... ، كل ذلك جعل الجماهير لا تبالى أو تبدى اهتماما بما يكتبـه المثقفون الذين يستخدمهم النظام السياسى أيضا كان لغيـاب الحزب السياسى الشعبى الذى يمكنه تعبئة الجماهير وحشدها خلف النظام السياسى الحاكم لقد أدى كل ذلك الى تزايد ريبة الجماهير وشكوكها فى جدوى هذا النظام.

لقد ابتعدت الجماهير تماما وتحركت بعيدا عن أيـة مشاركة سياسية إذ كانت ترى فى السياسة والعمل السياسـى على أنها عمل انتهازى، ولذلك كان من السهولة بمكان جذب الناسب لأنشطة وفعاليـات الجماعـات الإسـلامية.وكـان لاصطدام الحكومة مـع الإخـوان المسـلمين والجماعـات الإسلامية وقمعهم معا، أثره الواضح فى جعل هذه الجماعات

المعارضة للنظام تبدو فى الواقع كاختيار وبديل حقيقى لما هو قائم، وذلك بالنظر الى فشل اشتراكية الدولة.إن عمليات الملاحقة الأمنية والاعتقال والتعذيب وأحكام الإعدام التى صدرت بحق أعضاء الجماعات الإسلامية أدت بدورها الى تعبئة وحشد الجماهير خلف هذه الحركات.

وفى العقد الأخير استخدام الدين لتبرير الهزيمة فى يونيو عام ١٩٩٦٧، ولأجل الحصول على الدعم والتأييد الجماهير الفورى للنظام المهزوم والذى كانت الهزيمة العسكرية إعلانا عن إفلاسه. فالنصر سوف يأتى لو صار الناس أكثر قربا من الله، وأصبح إيمانهم يقينا راسخا وعندما حدث الانتصار فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ كان ذلك بسبب العودة الى الله وإلى صحيح الإيمان. فالنبى والملائكة جاءت وعبرت قناة السويس مع الجنود. وأصبحت دولة العلم والإيمان نموذجا للدولة العصرية. وتم توظيف الدين بشكل ملحوظ خلال السنوات الخمس الأخيرة كوسيلة لدحض ودحر المعارضة السياسية لنظام الحكم الذى اتهم كل الجماعات المعارضة من ناصريين، وماركسيين وليبراليين، وقوميين، والمسلمين بأنهم جميعا ملاحدة.

واستخدم النظام الحاكم هذا الحماس المتقد للإسـلام في تبرير تسلطته على المجتمع فالدولة استخدمت الجماعات الإسلامية فى الجامعة للقضاء علـى الجماعـات التقدميـة، وصار التعصب الدينى والتدين الشكلى والمظهرى ممارسـة معتادة فى الحياة اليومية. فالدعوة للصلاة خمس مرات فـى اليوم تتم عبر وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والتنـافس فى بناء المساجد، وإطلاق اللحـى ، وارتـداء الحجـاب ، والصلاة فى قاعات الدراسة. وكل ذلك علامات وإشـارات على التمامية والأصولية. وسعت القيادة السياسية من جانبها الى بعث وإشاعة القيم الدينية الصوفية كالصبر، والإذعـان والاستسلام، والاتكالية، والقضاء، والقدر، الحـب والسـلام، والتسامح....، وذلك من أجـل قهـر الجمـاهير وضـبطها وإخضاعها ولأجل دحض ونفى القيم الهدامـة والمرفوضـة التى تدعو إليها الجماعات المعارضة من اليسار والناصريين للنظام السياسى، ولأجل تحقيق الامتثال والطاعـة لـرئيس ورب العائلة المصرية

والواحدة أمير المؤمنين، واعتبرت هـذه الصـفات والمثل الأعلى للمواطنة الصالحة. لقد استخدم نظـام الحكـم

النزعة الدينية المحافظة كمخدر وأفيون للناس، بينما مثلـت الأصولية الإسلامية صـرخة المضـطهدين مـن جمـاهير المسلمين.

جـ - فشل الماركسية التقليدية

على الرغم من اشتراك الماركسـية التقليديـة فـى النضال السياسى فى العالم الإسلامى إلا أنها لم تـنجح فـى الوصول الى السلطة السياسية إلا فى دولتين فحسـب علـى امتداد العالم الإسلامى، فى أفغانستان وفى جمهورية الـيمن الديمقراطية الشعبية. وعلى الرغم من نجاح الماركسية فـى قيادة حركات التحرر الوطنى ضـد الاسـتعمار، وإحـراز الاستقلال السياسى، ومواجهة مشـكلات التخلـف كالأميـة والفقر وضعف مستويات التصنيع، فإن أيـديولوجيا الطبقـة العاملة (أفغانستان) أو الماركسية اللينينيه (جمهورية الـيمن الديمقراطية الشعبية) كانت أيضا منقطعة ومنفصلة الجـذور عن التقليد الشعبى شأنها فى ذلك شأن كـل الأيـديولوجيات العلمانية الأخرى ، فهى لا تخاطب وجدان وقلوب الجماهير. فالماديـة الجدليـة الماديـة التاريخيـة، والكـم والكيـف، والتناقض...، كلها قضايا ومسائل مبهمة بل وغامضة بالنسبة

للجماهير الأمية وهذا ما يفسر لنا لمـاذا ظلـت الماركسـية كأيديولوجيا امتيازا توصف به النخبة المثقفة على الرغم من ادعائها التعبير عن مصالح الطبقة العاملة والتى كانت فـى حاجة الى نموذج المثقفة الثورة القادرة على قيادة الجماهير.

وعلى أية حال ثمة اختلاف أساسـى بـين الصـيغ الأيديولوجية العلمانية والدين الشعبى، وعلاوة علـى ذلـك يصبح من المستحيل تقريبا شيوع الأيديولوجيات العلمية فـى مجتمع تشيع فيه الأسطورة، ولا يزال يعمـل مـن خـلال التخيلات والرموز والقصص والحكايات وكل أشكال التفكير المحسوس والمجسم والتى تعد مكونا أساسيا فى البنية الذهبية للبشر فى البلدان المتخلفة وبما تحويه من تصورات ومفاهيم متباينة. ومن ثم يكن القول بأنه من الممكن أن يحرز خطيب شعبى نجاحا هائلا فى تعبئة وحشد الجماهير، فى حين يعجز الماركسى بنظرته العلمية للكون عن أن يحقـق مثـل هـذا النجاح. إن التخلى عن البرامج والمشروعات الشعبية يعد فى حد ذاته عملا غير علمى ، فهذه البرامج يمكـن أن تكـون فعالة على الأقل على مدى جيل وأو جيلين.

ومن ثم لو تحولت العقلانيـة، والنزعـة الطبيعيـة، ولديمقراطية، والنزعة الإنسانية، لو تحولت الى تقاليد شعبية، وربما كانت أكثر فائدة من الأيديولوجية العلمية.

لقد طبقت الماركسية الكلاسيكية تطبيقا نصيا وحرفيا دون أية موائمة أو تكييف للظروف المرتبطـة بخصوصـية المجتمعات الإسلامية. فالنضال الطبقـى، والـدين كمخـدر للشعوب، ودكتاتورية البروليتاريا، وأولية البناء التحتى على البناء الفوقى ...، كل هذه المقولات قد لا تنسج ولا تتوافـق مع الجماهير المسلمة التى تعتقد أن الأمة هى رابطة بنـاءة وغير هدامة، والتى تؤمن بالإسلام كدين للفقراء والمقهورين، وتعتقد بغلبة أنساق المعتقدات والقيم التـى تعمـل كمحـدد وموجهة لسلوك الجماهير. أيضا غابت الدراسات الماركسية التى تراعى مسـألة الخصوصـية التاريخيـة للمجتمعـات الإسلامية، كما لو أن النظريـة يمكـن أن تكـون المفتـاح السحرى لكل المشكلات الإجتماعية فى البلـدان الإسـلامية. وكان صراع الماركسيين من أجل التغيير الاجتماعى غالبا ما يضعهم فى موقف صراع مع أنظمة الحكم السياسية والتـى كانت، وبسهولة شديدة، توجه إلـيهم الاتهامـات بالإلحـاد

والخيانة والعمالة للاتحاد السوفيتى. وبقيت الجماهير بعيـدة عن هذا الصراع، وتركت قادة وكوادر الحركة الماركسـية، والذين كانوا يدافعون عـن مصـالح الجمـاهير، تـركتهم يواجهون نظام الحكم وحدهم، والذى مارس بـدوره معهـم عمليات الاعتقال والسجن والتعذيب حتى الموت، وكانت تلك فرصة لقيادات الجماعات الإسلامية إذا طلقت يدهم للعمل فى المسرح السياسى بلا منازع أو منافس لهم.

ء- فشل نموذج الإسلام السعودى والتقاليد القبلية

بداية تجب الإشارة الى أن الغرب ينظر الى التقاليـد القبلية على أنها مرادف للأصولية الإسلامية. وقـد فشـلت القبلية فى المحافظة على الحكم الإسلامى كما فشلت أيضا فى تأسيس دولة إسلامية. لقد ترنحت السلطة السعودية مـؤخرا عندما واجهت معارضة وتحدى كبيرين من قبل مجموعـات إسلامية أصولية مجاهدة فى الهجوم الأخيـر علـى الحـرم المكى (جماعة جهيمان العتيبى). وفشلت الدولة الأصـولية الإسلامية القوية فى الحفـاظ والـدفاع عـن سـلطتها إزاء مجموعة من المسلمين الفقراء والمتشددين.

ومن الممكن إرجاع هذا الفشل السعودى الـى عـدة أسباب فالإسلام تحول فى العربية السـعودية الـى مجـرد طقوس وأشكال خالية من أى مضمون اجتماعى واقتصـادى وسياسى. وهذه الطقوسية والشكلية خدمت كغطـاء يحجـب الاستغلال الرهيب وصـنوف الاسـتبداد داخـل المجتمـع السعودى. لقد قام الإسلام الشكلى والطقسى كمسوغ ومبـرر لإجازة العديد من الأعمال غير الشرعية فى حين أن الحكـم السعودى يفتقر تماما وفى الحقيقة لأية شرعية دينية.

فالأسرة السعودية الحاكمة الآن قد جاءت الى السلطة بعد هزيمتها للقبائل الأخرى المناوئة لها وفى ظـل دعـاوى الإصلاح الدينى الوهابى. وتمتلك العائلة الملكية كل شـىء، فأمراء العائلة هم الملاك المطلقون للبترو – دولارات. وكل صور الفساد نجدها فى مقدمة وسائل الإعلام الغربية مقرونة بهؤلاء الأمراء، اللهو والعبث، المخطبات، وتعدد الزوجات، والجنسية المثلية، والإنفاق البذخى والسفيه....، وكـل ذلـك يشكل معا الصورة القبيحة للإنسان العربـى فـى الإعـلام الغربى. أما تركته الأسرة الحاكمة للشعب فهـو مـن قبيـل أعمال الصدقة والخير.

ويؤثر النظام السـعودى التحـالف مـع الغـرب ، والمعاهدات العسكرية مع دول الغرب، وتنتشر فى الأراضى السعودية القواعد البحرية والجوية العسكرية للغرب، كما يتم توظيف الأموال السعودية فى البنوك الأمريكيـة...، وهـذه الأعمال فى مجملها تنظر إليها الجماهير المسلمة على أنهـا أعمال ضد الدين وتتنافى مع صحيح الإسلام.

إن ثراء القبيلة السعودية الحاكمة يـتم النظـر إليـه ومقارنته بفقر الملايين من المسلمين من مراكش فى المغرب لى بنجلادش فى المشرق، ومن تركيا فى الشمال الى تشـاد والسودان فى الجنوب. ولقد كانت التقاليد القبلية التى تنهض على أساسها نظم الحكم القبلية فى السعودية والخليج العربى، كانت الحارس الأمين للتيارات المحافظة والرجعية فى لعـالم الإسلامى. وكانت الاشتراكية والاتجاهات التقدمية فى العامل الإسلامى تمثل تهديدا حقيقيا لهذه النظم.وبعد فشل الاشتراكية العربية فى مصر ورحيل جمال عبد الناصر ، صار الإسلام التقليدى هو العمل المشترك المهين فـى كـل مـن مصـر والعربية السعودية وصار يمثل أيديولوجية القوى الاجتماعية والسياسية التى تتعارض مصالحها مع كل أشـكل التعبيـر

الراديكالى فى المنطقة، وفى الوقت نفسه كـان كـلا مـن النظامين المصرى والسعودى يدغـدغ مشـاعر المسـلمين وأحاسيسهم ووجدانهم بالادعاء بأنـه يسـعى الـى تحريـر فلسطين واسترداد القدس السليبة.

ويمكن القول بأنه إذا كان التيار الدينى المحافظ يلعب دورا أساسيا فى تعزيز ودعم الأنظمة الرجعية فـى العـالم العربى، فإن تيار الأصولية الإسلامية يقوم بـدور المقاومـة والمعارضة ضد هذا النظام فى كل مـن مصـر والعربيـة السعودية. وعلى الرغم من أن الأصولية الإسلامية لا تـزال كامنة فى أعماق الوعى الاجتمـاعى والسياسـى لجمـاهير المسلمين، فإن المحاولات الساعية لتحديث مجتمعاتهم غالبـا تهـيمن عليهـا تيـارات التغريـب والتعصـب للغـرب WESTERNIZATION.

ثانيا: التحدى الثقافى ومركبات التفوق والدونية والنقص.

ثمة عوامل خارجية عديدة تعد مسئولة عن تصـاعد التيارات الدينية المحافظـة والأصـولية الإسـلامية. فمنـذ الحروب الصليبية فى القرون الوسطى وحتى قدوم الاستعمار الحديث والإمبريالية الى المجتمعـات الإسـلامية، والعامـل

الإسلامى فى موقف التحدى والمواجهة مع العالم الغربـى. فالغرب لكى يفرض سيطرته وهيمنته الثقافية علـى العـالم الإسلامى لجأ الى استخدام أخطر أنـواع الأسـلحة الثقافيـة ووجهها الى قلب المسلمين ومصدر قوتهم أعنى الإسلام ذاته فالاستشراق سعى الى تدمير الإسلام كوحى، ودين، وثقافـة وتاريخ وشعب، وتم صياغة النظريات والآراء الاستشـراقية المتحيزة والتى أضرت كثيرا بوعى المسمين إذا تضمن هذه النظرية والآراء أثار الوحى،ونسخ القرآن، وادعت إصـابة النبى محمد بالصرع، كما أشارت كثيرا الـى مسـألة تعـدد زوجات النبى، كما ذهبت الى حد تقرير أن الإسلام لا يزيـد عن كونه صياغة مغـايرة اسـتوعبت تـراث الإغريـق، والفرس،والهنود والرومان وحاولة محاكـاتهم، بـل ذهـب البعض الى تقرير إن الإسلام صيغة مشوهة للفلسفة والعلـم اليونانى، كما وجهت أراء استشراقية أخرى سهامها مباشرة الى الروح الإسلامية ذاتها، مثال ذلك التمييز بين الجنسـين السامي والجنس الآرى، واعتبار الإسلام ذاته مسـئولا عـن تخلف المجتمعات الإسلامية، وأن الإسلام يقف على الضـد من التقدم والعلم والحياة العصرية.

وعلى الرغم من تراجع الاستشـراق فـى الوقـت الحاضر عن بعض هذه الآراء، إلا أنه لا يزال ينطوى على شبهات كثيرة خبيثة تجلت فى العلوم الاجتماعية الغربية التى اتخذت نفس المنحى الاستشراقى القديم فى النظر الى الإسلام والمجمعات الإسلامية. فتاريخ الأديـان يتنـاول الطقـوس الإسلامية، والممارسات الصوفية، الاعتقاد فى الأولياء. كما تحدث علماء اللاهوت الغربيين عن القضـاء والقـدر فـى الإسلام. أما فلاسفة التاريخ فى الغرب فقد اعتبـروا الثقافـة الغربية هى النموذج الأسمى لكل الثقافـات الإنسـانية، أمـا الثقافة الإسلامية فقد اعتبروها شبيهه بثقافة العصور الوسطى الكنسية التى ظهرت فى ثقافة الغرب إبان العصور الوسطى. ولم تكن الحركات التبشيرية المسيحية الآتية من الغرب بعيدة عن هذا المجال. فالمبشرون المسيحيون الغربيون قاموا بدور أساسى فى عملية الثقافة الغربية فى العالم الإسلامى.

هذه الأمثلة من الأفكار الخاطئـة والمضـللة، مـن المحتمل أنها قامت على أساس نوايا ومقاصد وأهداف سيئة، ولقد ولدت لدى المسلمين رغبة قوية فى الدفاع عن تـراثهم الروحى والتمسك بقوة بدينهم، وكانت ردود أفعال المسـلمين

ضد سوء الفهم والإدراك من الغـرب، أنهـم وجـدوا فـى إسلامهم وسيلتهم الوحيدة للنجاة. فرغبة الغرب فـى تـدمير الهوية الإسلامية فى الجزائر وإيران ولدت نقيضها تمامـا، وهو التأكيد على الهوية الإسـلامية فـى أقصـى أشـكالها أصولية. الأصولية الإسلامية إذن تعنى أنهـا ضـد الثقافـة الغربية، سواء كانت حسنة أم سيئة ولكـن هـذه الأصـولية الإسلامية كانت من ناحية أخرى انسـحابا وتراجعـا عـن مضمون الإصلاح الدينى الإسلامى فى نهاية القرن الماضى وبداية هذا القرن، والذى كان من قبل بعض الأشكال الجيـدة فى الثقافة الغربية، وبالتحديد العلم، والتقـدم والديمقراطيـة والتكنولوجيا... إن الغرب الذى أراد تحديث العالم الإسلامى، كان أيضا سببا أساسيا فى ظهور التيارات الدينية المحافظـة والأصولية الإسلامية.

ويقدم تحال القوى الغربية مع حكام العالم الإسـلامى الذين يعملون ضد الإسلام ويقفون على الضد مـن مصـالح الجماهير المسلمة، يقدم دليلا قويا على أن الغرب يمثل العدو والخصم الأساسى للجماهير المسـلمة فالولايـات المتحـدة

الأمريكية، على سبيل المثال، دعمت شاه إيران وأيدته علـى الرغم من سياساته المعادية لمصالح الشعب الإيرانى.

إن القوى الغربية تقف وراء كل قيادة سياسية رجعية فى العالم الإسلامى. ولقد تـم اغتصـاب وسـرقة ثـروات المسلمين من قبل الغرب بموافقة ومباركة من قبـل القـادة المحليين، عملاء الغرب، فى المجتمعات الإسلامية. وعلـى الرغم من المساعدات العسكرية والتكنولوجية الغربية للبلدان الإسلامية، فإن جماهير المسلمين يشعرون أنهم بعيدين تماما عن أية تجارب تنموية حقيقية. أنهم يقلدون التقـدم الغربـى ولكنهم لم يصنعوه أو يخلقوه على الحقيقة. ولقد سعى الغرب دوما الى إقناع العالم الإسلامى بأنه عاجز عن الوصول الى مرحلة التطـور الصـناعى والتكنولـوجى التـى تعيشـها المجتمعات الصناعية المتقدمة. فمعدلات التنمية والتقدم فـى الغرب تفوق وبمراحل كبيرة مثيلاتها فى البلدان الإسـلامية الساعية الى تجاوز وضعية التخلف.

وبافتراض، أن العالم الإسـلامى سـوف يسـتوعب الصدمة الثقافية التى قد تولد فى التحليل النهائى اليأس التـام من التقدم وفقا للنموذج الغربى، فإن مواجهة العامل الإسلامى

لأوضاعه المتردية والتبعية المركبة للغرب، تدفع المسـلمين الى البحث فى إسلامهم مصدر قوتهم الكامنة لعلهم يجدوا فيه ما يمكنهم من تعويض المسافة المتسعة دوما بيـنهم وبـين الغرب. ويلاحظ أنه كما أصبح الغرب أكثر إنتاجـا، كلمـا صار المسلمون أكثر تمسكا بتقاليدهم وأصولهم، وبالتالى تعد النزعة التقليدية الإسلامية رد فعل طبيعى للتحديث الغربى.

وعلاوة على ما سبق، فإن العالم الإسلامى ينظر الى ذاته فى الوقت الراهن خلال ما يسمى فى الثقافـة الغربيـة بدعاوى أفول الغرب فالمفكرون الغربيون أنفسـهم يصدـفون هذه الظاهرة، ويبرهنون على صحتها وصوابها، كما أطلقوا صيحات التحذير لمنع حدوثها. ومن رأيهم أن التفـوق فـى الإنتاج المادى والعسكرى يواكبه وضعية من الخواء الروحى والأزمات الأخلاقية. ولقد قدم العديد مـن فلاسـفة الغـرب تحليل لهذه القضية ، فقد تحدث كل من شيلر عن الارتـداد الغربى عن القيم، وهوسرل عن الإفلاس الروحى للغـرب، وهيدجر وسارتر عن العبثية الكلية والشاملة، ويرجسون عن المادة التى خلقت الإله. وكانت ردود الفعل الآتية مـن قبـل المفكرون المحافظون ورجال الدين فى العالم الإسـلامى أن

هذه شهادات تأتى من داخل الغرب ذاته وأن المسلمين علـى حق وصواب عندئذ فى تمسكهم بقيمهم الروحية تلـك التـى فقها الغرب واندثرت لديه.

وهذه الدعوة الـى التمسـك بـالقيم الروحيـة فـى المجتمعات المتخلفة تظهر فى التيارات الدينيـة المحافظـة (الإسـلام التقليـدى)، والأصـولية الإسـلامية (جماعـات المعارضة والاحتجاج الإسلامى).

وعلى ذلك فإن كانت الثقافة الغربية تنطوى على هذه النهاية المأسوية والمحزنة وعلى نحو ما قرر أهلها ، فهـى بالضرورة ليست النموذج الذى ينبغى علينا نحن المسـلمين اتباعه والاهتداء به ، ومن ثم فالعودة الى الذات الإسـلامية الأصلية تكون أكثر حكمه بدلا من الانتشار والبحث خارجها، العودة الى الأصول إذن أفضل بكثير من العودة الى الطبيعة.

ثالثا: اكتشاف القوة الذاتية

على الرغم من استمرار بقاء الإسلام التقليدى راسخا فى وجدان الجماهير المسلمة، إلا أن هذا التواصل التاريخى غلب عليه طابع الركود والجمود. ففـى القـرون الهجريـة السبعة الأخيرة (أى منذ القرن السابع الهجرى الـى القـرن

الرابع الهجرى) تمحورت الثقافة الإسلامية حول ذاتهـا، أى تشرنقت وانكفأت الى داخل ذاتها التى اعتبرتهـا النمـوذج الفريد، قاصدة بذلك العصر الذهبى للإسـلام فـى القـرون السبعة الأولى للهجرة.

إن نقطة التحول هذه تعرف فى التاريخ بنهاية علوم العقل (الفلسفة وأصول الفقه)، وسيادة العلوم غيـر العقليـة (الصوفية)، إذ أصبحت الثقافة الإسلامية أحادية البعد وكـان الصراع الحادث بين الاتجاهـات والنزعـات المتعارضـة التقليدية والتحديث، المحافظة والتقدم، كـان هـذا الصـراع ينتهى بغلبة وانتظار التقليد، والمحافظة على التحديث والتقدم. وشكل هذا الانتصار المخزون التـاريخى للنزعـة الدينيـة المحافظة. ويضاف الى ذلك طبيعة البناء الفـوقى أو البنيـة الأيديولوجية فى المجتمعات الإسلامية المتخلفة. لقد تمسـكن الجماهير بالإسلام كمصدر تاريخا لأمنها النفسـى وكملجـأ وملاذ أخير لها ، وكقيم وحارس لتراثها الروحى.

وعلى امتداد المائتين عام الأخيرة، كان نظـر الـى الإسلام باعتباره الأيديولوجية الوحيدة القابلة للتطبيق بالنسبة للمسلمين. وسعت الحركات الإصلاحية الـى الكشـف عـن

العقلانية الإسلامية، والنزعة العلمية والتقديم فـى الإسـلام، ولكنها ذهبت فقط الى منتصف الطريق فى هذه القضية على يد الشيخ الأمام محمد عبده. وبعد محمد عبده كان النكـوص والارتداد الى الخلف على ي رشيد رضا وتظهـر الفعاليـة الإسلامية الآن فى ذات الخط نزعة إسلامية محافظـة فـى التفكير، وأصولية إسلامية فى الفعل. ولقد أعطى سقوط الشاه فى غيران بواسطة القادة الدينيين، أعطى كل القادة الشـباب فى الجماعات الإسلامية الإيمان والثقة والقدرة على إحـداث التغيير السياسى. إن الإسلام كأيديولوجية،وحركة اجتماعيـة سياسية، لا يزال السلاح الأكثر حدة ومضاء، والذى يمكـن استخدامه فى أى حركة جماهيرية ف المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من أن التيارات الدينية المحافظة قـد تنطـوى، على المستوى النظرى، على غموض متعمد يعوق التقدم، إلا أنها تكون مصدرا للطاقة المحركة القابلة للفعل فى أى وقت. وقد بدأ المسلمون يكتشفون قوتهم الذاتية والداخلية. وإذا كانت النزعة التقليدية التاريخية والنزعة المحافظة الحالية سببا من أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية، فإن الثقة والإيمان الفعلى

والحقيقى بالذات الإسلامية قد أدى الـى ظهـور الأصـولية الإسلامية التى تتقدم بمشروعها الإسلامى لمجاوزة التخلف.

وعلى الرغم من أن غالبية الجماهير المسلمة لا تزال أمية ومهمشة سياسيا، إلا أنها سمعت عن الثـروة الجديـدة، والنفط، والموارد الطبيعية، والأسواق الواسـعة الضـخمة، والعمالـة الرخيصـة،والمناطق الاسـتراتيجية...، وبعـض المسلمين قرأ عن مستقبل العالم وعن المكانة البـارزة التـى يمكن أن يحوزها المسلمون. عن ماضى المسـلمين الـدينى يستطيع أن يخدم كنموذج لمستقبل مفهم بالأمل. وإذا كانـت النزعة التقليدية، السلبية، تعنى العودة الى أصولنا ومصادرنا الأولى، فإن التقليدية بهذا المعنى تتضمن الرفض، والـدفاع عن الأصالة فى مواجهة الأشكال والنماذج الغربية الوافدة فى الفكر والسلوك. فضلا عن ذلك، فـإن النزعـة المحافظـة ساعدت على ظهور الاتجاه الأصولى أيضا، كما انتقدت كل أشكال النظم السياسية الغربية، وقدمت الإسلام كنظام سياسى أصيل ومتفرد وقابل للتطبيق بالنسبة للمسلمين فـى العـالم الحديث.

إن وجود النظم السياسية الهشة والضعيفة فى العـالم الإسلامى، أعطى الجماعات الإسلامية النشطة مزيـدا مـن الثقة بالنفس. بعض هذا النظم قد سقط بالفعـل ، والـبعض الآخر ينتظره السقوط. ولقد أحرزت هذه الجماعات نجاحـا متفاوتا فى البلدان الإسلامية تراوح ما بين النجـاح الكامـل والاستيلاء على السلطة كما إيران ، والنجاح النسـبى فـى زعزعة استقرار نظم الحكم كما فى العربة السعودية. كمـا كسبت بعض هذه الجماعات قدرا من التأييـد الشـعبى فـى مصر على سبيل المثال، وبعض هذه الجماعات فى طريقهـا الى النجاح. لقد بعثت المهدية والسنوسية من جديد فى العقل المسلم.

ومن ناحية أخرى، فغن جماهير المسلمين تتطلع الى إحداث تغيير راديكالى فى حياتها. فلقد فشلت الأيديولوجيات الغربية الوافدة، وتفاقمت أزمات النخب الحاكمة، فضلا عـن اللامبالاة المتفشية بين الجماهير، كل ذلك شكل أرضا خصبة ومناخا ملائما لانبعاث الفعالية الإسلامية التى أخذت فى النمو والتصاعد بشكل مطرد. ويجوز قادة وأعضـاء الجماعـات الإسلامية احترام الجماهير وتقديرها يوما بعد يوم، كمـا أن

استعدادهم ورغبتهم فى التضحية وحماسهم للإسلام والتغيير، قد جعل منهم نموذجا يحتذى فى عيون الجماهير المسلمة.وقد يكون من الصعوبة بمكان إدانة هؤلاء القادة والأعضاء بسبب المبادىء التى يؤمنون بها، الى حد أن بعض القضاة تعاطفوا من خلال المحاكمات التى عقدت لهم، كما تبنى بعض القضاة أيضا أفكارهم وطالبوا بالحوار مع الجماعات فى مناقشـات مفتوحة وعلنية فى سياق حرية التعبير، ودعوا علما الأزهر لمواجهتهم. وكانت قوة حجة أعضاء الجماعات الإسـلامية، ووضوح بيانهم أثناء محاكاتهم،وضعف ممثلى النيابـة فـى محاورتهم، مؤشرا على العلاقات بين الحضرية والمستقبل.

وبالرغم من أن الجماعات الإسلامية ليسـت لـديها خبرة فيما يتعلق بالشئون الدولية، فإن قادة وأعضـاء هـذه الجماعات أيضا لديهم إحساس قوى من أجل تأسـيس نظـام عالمى جديد، فالأزمة فى الغرب، والأزمة فى الشرق أيضا، فى الرأسمالية والاشتراكية، أعطاهم إحساسا قويـا بالمأسـاة العسكرية والعدوانية، وليس ثمة أمل لمواجهة أزمات الغرب المتفاقمة بحلول من الغرب ذاته، ويترتب على ذلك أن القوى العظمى تصبح قوى باطلة وليس ثمة مبرر شرعى لوجودها،

وهذا الوجود ينتفى تماما، عندما تواجه هذه القـوى بـإرادة الشعوب الساعية للاستقلال والتحرر.

إن المبادىء والمثل العليـا، والقـوانين الأخلاقيـة الغربية تكون سارية المفعول وقابلة للتطبيق فحسـب داخـل أوروبا والمجتمعات الغربية. ولكن خارج هذا السياق الغربى ثمة قواعد أخلاقية مغايرة ومتباينة فى التعامل مع الشـعوب غير الأوروبية.

فالأقوال هنا غير الأفعال. والغرب لا يقدم لنـا أيـة نماذج للسلوك الأخلاقى. ولقد انتهت أزمـة الأخـلاق فـى الغرب بالشباب هناك الى حالة كاملة من الخواء الروحـى. والأزمة فى الشرق لا تختلف عن مثيلتها فى الغرب. فهـى تنطوى على الشمولية وظلم الفرد وقهره، وتناقص معـدلات الإنتاج ومحاكاة وتقليد الغـرب، والحلـول الوسـطى فـى المبادىء ...، وعلى الرغم من كل الجهود الساعية للإصلاح عن طريق الاقتباس والاستعارة من الغرب، فإن الأزمـة لا تزال قائمة وليس ثمة حلول لها من داخل هذه المجتمعات.

هنا يبدو الإسلام كمنقـذ ومخلـص وحيـد للعـالم بأسره،ويكون ذلك رهنا بخلق وتأسيس نظام عالمى يـنهض

بدوره لحل الأزمة الفعلية فى الغرب كما فى الشرق. والأمة الإسلامية على استعداد للقيام بذلك الـدور. فهـى الحـارس والوصى على المبادىء والقيم والأمين الحارس للقيم الكونية. وهى الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر.ولا يزال الإسلام محفوظا فى قلوب الجماهير الكونية. وهى الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر. ولا يزال الإسلام محفوظا فـى قلـوب الجماهير المسلمة. والإسلام هو أخر الـديانات السـماوية، وبلغت فيه النبوة طور الكمال والتماميـة. ولا يـزال لـدى المسلمين الإحساس القوى بأنهم أصحاب رسالة تاريخيـة ، فهم خير أمة أخرت للناس وهم يحملون وديعة الله ورسالتهم التى كلفهم بتوصيلها لباقى الأمم الأخرى لفعل الخيـر فـى الأرض للامتناع عن الأذى والشر. إن المسـلمين معلمـى الإنسانية فى الماضى، لا يزالون قادرين على القيـام بـذات الدور فى الحاضر والمستقبل.

وفى العصور الماضية شق الإسـلام طريقـة بـين الإمبراطوريتين الآخذتين فـى الانهيـار، أعنـى الفارسـية والرومانية، كلتهما أعيتهما وأنهكتهما الحـروب والأزمـات الأخلاقية والروحية. وكان الإسلام، كنظـام عـالمى جديـد

وقتها، قادرا على التوسع والامتداد والانتشار كبديل للنظـام القديم. واليوم يبعث الإسلام وبعث جديد لعالميته فى مقابـل اضمحلال القوتين العظميين. والإسلام هو قـوة المسـتقبل والوريث المنتظر للقوى العظمى المتسيدة العالم الآن وهـذه هى المهمة الملقاة على عاتق الأصولية الإسلامية وعليها أن تخبرنا كيف يمكن أن تحقق هذه النبؤة وتجعلها أمرا واقعـا فى دنيا الناس.

الفصل الخامس

الانبعاث الإسلامى : المصادر، والديناميات والمضامين(*)

* Alie Hillal Dessouki:

The Resurgence: Sources, Dymanics and Implication. In A.E.H. Dessouki (ek.,) Islamic Resurgence in the Arab World Praeger Publisher. Pp3-29 New York 1982.

الفصل الخامس

الانبعاث الإسلامى : المصادر ، والديناميات والمضامين [*]

في الوقت الذى أخذ فيه ٧٠٠ سبعمائة مليون مسلما يحتفلون ببداية القرن الخامس عشر الهجرى ، تصاعد الاهتمام فى الغرب بالإسلام وبالإحياء الإسلامى المعاصر . ففى عام ١٩٨٠ وحده على سبيل المثال ، عقدت فى الولايات المتحدة الأمريكية وحدها سبعة وعشرين مؤتمرا وحلقة مناقشة حول المظاهر المختلفة للإسلام فى الجامعات ومراكز البحوث الأمريكية . لقد بدأت عملة اكتشاف الإسلام ولقد تحرك هذا الاهتمام بالإسلام بفعل ثلاث عوامل :

الأول يتمثل فى النفوذ المتزايد للدول المنتجة للنفط وهى دول إسلامية . والثانى يتمثل فى الاهتمام الاستراتيجى بأمن واستقرار منطقة الخليج العربى ، وبصفة خاصة المملكة العربية السعودية . والتى أصبحت عرضة بعد سقوط شاه

---

[*] Alie Hillal Dessouki: The Resurgence: Sources, Dymanics and Implication. In A.E.H. Dessouki (ek.,) Islamic Resurgence in the Arab World Praeger Publisher. Pp3-29 New York 1982.

إيران ، والتأثيرات المحتملة للثورة الإيرانية فى مجتمعـات الخليج العربى، وأيضا التواجد السوفيتى فـى أفغانسـتان ، والاستيلاء على المسجد الكبير فى مكة من قبل جماعة مـن المتشددين المسلمين فى نوفمبر من ع ام ١٩٧٩ . والعامـل الثالث : وربما الأكثر أهمية هو الموجة الجديدة من الانبعاث الإسلامى فى معظم الدول الإسلامية وفى الدول التى يعـيش فيها أقلية مسلمة . ففى العالم العربـى كـان الاضـمحلال التدريجى لأيديولوجية وحركة سياسية كانت تسـيطر علـى العالم العربى منذ أواخر الستينات وفى الدول وقد أوجد ذلك الظرف مناخا ملائما لظهور ما عرف بالبديل الإسـلامى . ومع أواخر السبعينات شكلت حركات الانبعـاث الإسـلامى أيديولوجية هامة ورئيسية للمعارضة فى العالم العربى سواء بالنسبة لنظم الحكم السائدة أو لأيديولوجياتها المعلنة . وذلـك على حد سواء فى سوريا الثورية ، أو فى مصر ذات التوجه الغربى ، أو فى العربية السعودية ذات التوجه الإسلامى ، أو فى تونس العلمانية ، ويعد هذا التقييم صادقا إلى حد بعيد .

وسميت هذه الحركـات والنشـاطات أو الفعاليـات الإسلامية المتنوعة بالإحياء الإسلامى ، التجديد الإسلامى ،

اليقظة الإسلامية ISLAMIC RESUGENCE للإشارة إلى الفاعلية السياسية المتصاعدة باسم الإسلام مـن جانـب الحكومات وجماعات المعارضة على حد سواء . وهى تـدل على نوع من التعبئة والفاعلية السياسـية باسـم الإسـلام ، والتزايد المتصاعد والمستمر لاستخدام الرمـوز الإسـلامية على مستوى الفعـل السياسـى . إن أعضـاء الجماعـات الإسلامية يميلون إلى التأكيد على اعتبار أنفسهم ، فى كثيـر من الدول العربية والإسلامية ، كمناضلين ورافضين للانتماء السياسى للدولة . ونحن هنا نهتم بمعالجة الحركات السياسية والاجتماعية التى انخرطت فى عملية التعبئة باسم الإسلام ، والتنظيمات ، والتى من المحتمل أن تستولى علـى السـلطة السياسية . ومن ثم فالانبعاث الإسلامى يشـير إلـى بـروز وتصاعد التعبئة السياسية للأيديولوجية الإسلامية والرمـوز الإسلامية فى المجتمعات الإسلامية وفى الحياة العامة للأفراد المسلمين .

ويتمثل الانبعاث الإسلامى ظاهرة متنوعة ومركبـة ولا يمكن فهمها بعيدا عن سـياقها الاجتمـاعى التـاريخى

وباعتبارها جزءا من عملية التغير الاجتماعى وهذا التحليـل ينسحب ليشمل المجتمعات الإسلامية .

أولاً : **اعتبارات منهجية** :

من المفيد أن نبدأ تحليلنا للانبعاث الإسلامى بتعيـين بعض الحدود الأساسية لبحث الظواهر التـى تشـكل فـى مجموعها هذا الانبعاث . يأتى فى مقدمة ذلك فقـر ونـدرة المعلومات ، بمعنى ندرة وقلة وصـعوبة الحصـول علـى المعلومات التى تعتمد على مقق ـابلات أو مسـوح تحليليـة للجماعات الإسلامية . فنحن ببساطة لا نعرف الكثيـر عـن هذه التنظيمـات ، أو قادتهـا أو ، العضـوية أو الأصـول الاجتماعية لأعضاء الجماعات . وفى حالات كثيرة تقوم هذه الجماعات على أساس اللعمل السرى ، ومن ثم فإن معلوماتنا عنها تأتى عن طريق ما تقدمه التغطية الإعلامية للتحقيقـات والمحاكمات التى تمت لأعضاء هذه الجماعـات . وتـتحكم معظم الحكومات العربية فى الإعـلام ، بشـكل أو بـأخر ، الأمر الذى يجعل هذه التغطية الإعلامية تعطى انطباعا سلبيا عن هذه الجماعات . عائق آخر يتمثل فى أن هذه الجماعات ما تزال فى مرحلة وطور ا لنشأة والتكوين . وبسـبب هـذه

المحددات الثلاثة يعد الحذر واجبا بـالنظر إلـى الأهـداف المعلنة فى الكتابة عن الظاهرة الإسلامية الجديدة .

١- المعالجات المثيرة لظاهرة الانبعاث الإسلامى ، إذ يوجد أولا الميل نحو المعالجة المثيرة . ويرجع ذلك إلـى أن ظاهرة الانبعاث الإسلامى ربما لفتت أ نظار الغـرب واهتماماته بها من خلال المعالجات الضعيفة ، أكثر مـن المعالجة الأكاديمية ، ومن المصادر الصحفية أكثر مـن مصادر البحث العلمى . وكنتيجة لذلك سادت تصـورات معينة عن المسلمين الجدد القادمين ، والتـى تعيـد إلـى الأذهان الغربية صورة الأتراك المسلمين الذين وصـلوا إلى أبواب فينا ، وهذه التصورات يمكنها أن تؤدى إلـى مزيد من سوء الفهم لموقف المسلمين .

٢- نكران الذات :

تشكل الحركات الإسلامية ظاهرة مسـتمرة ودائمـة الوجود فى حياة المجتمعات الإسلامية منذ دعوة جمال الدين الأفغانى فى القرن التاسع عشر ، ولهذه لا يجب أن تبحـث هذه الظاهرة المعاصرة بمعزل عن جذورها التاريخية القريبة والبعيدة . فهى ببساطة تكرار لما عرف فى الماضى بإحياء

أو انبعاث الجماعات الإسلامية . بالطبع هناك ما يجمع بـين هذه الحركات الإسلامية المتعاقبة تاريخيا فجميعهـا يـؤمن بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية ويدعو لها . ولكن هذا لا يعنى الاستنتاج بأن جميع الحركات الإسلامية مختلفـة فـى فهمها للسياق الاجتماعى ، وفـى فهمهـا للإسـلام ، وفـى تحالفاتها وفاعليتها السياسية ، وفى التأثير على المجتمع .

٣- تصوير الجماعات الإسلامية كجماعات رجعية

صورت الجماعات الإسلامية كجماعات متطرفـة ، متعصبة ، ومناهضة للتحديث . وأنها تناهض عمليات التنمية والتطور والعلمانية والثورة العلمية والتكنولوجية . والحقيقـة أنه لا شى فطرى فى الانبعاث الإسلامى مناهض التحـديث والعلم . فالأديان المتعددة ، ومن بينها الإسلام ، تنطوى على خبرات خاصة بالانبعاث والتجديد ، والحركـات التجديديـة الإحيائية فى مختلف العصور والأزمنـة . وقـد أظهـرت الدراسات ا لأنثروبولوجية أن أكثر من مائة حركة م نوعيـة هذه الحركات توجد فى الـديانات الأفريقيـة . فـى القـرن العشرين أيضا نجد أن الحلمة الانتخابيـة للـرئيس رونالـد ريجان لرئاسة الولايات المتحـدة الأمريكيـة فـى مطلـع

الثمانينات قد تمت بدخول العناصر الدينية كعوامل فاعلة فى التعبئة السياسية ، وكانت الجماعات الأصـولية المسـيحية FUNDAMENTALIST CHRISTIAN GROUPS تلح بإصرار على تعديل التشريعات الخاصـة بالإجهـاض والحقوق المتساوية ، واعتبارها قضايا دينية أكثر من كونها قضايا اجتماعية ففى مارس من عام ١٩٨١م حكمت المحكمة العليا فى سكرامنتو SACRMENTO بولاية كاليفورنيا CALIFORNIA ، بأن تعليم نظرية التطـور يجـب ألا ينتهك حقوق الأصوليين المسيحيين الذين يؤمنون بالروايـة المقدسة لقصة الخلق . وعلى أية حال ، ومن أجل الاعتراف بحقوق الأصوليين ، قررت المحكمة أن الدولـة ، والسـلطة العليا فى كاليفورنيا يجب عليها أن تحظـر تـدرس أصـل الأنواع . وقضت الدعوى القضائية بأن المدارس عليهـا أن تدرس التطور كحقيقة، وليس كنظرية تفسـر نشـأة الحيـاة وتطورها بعيدا عن قصة الخلق ، لأن ذلك يعد انتهاكا وتعديا على الحقوق الدينية لمن يؤمنون بأفكار أخرى مغايرة لتلـك النظرية.

إن تركيزنا على الإسلام كدين وكما جاء فى القرآن والسنة النبوية ، وإنما سيكون على الإسلام كتطور تاريخى ،

وكقوة سياسية وحضارية كبيـرة . إن اهتمامنـا بالانبعـاث الإسلامى يكمن بالأساس فى مجال علم الاجتماع الـدينى . ولهذا فإن هذه الفصول تعالج التساؤلات الآتية بطرق متعددة:

* لماذا تشعر الطبقة الحاكمة بالحاجـة إلـى العـودة إلـى لأيديولوجية الإسلامية كأداة للشرعية؟

* لماذا تنشأ حركات المعارضة الإسلامية؟

* ما هى العوامل الأيديولوجية والبنائية ، الداخلية والخارجية ، التى تكون فى مجموعها البيئة والمناخ الذى يفضـى إلـى انبعاث الحركات الإسلامية؟

* من هم الأعضاء الفعليين والمحتملين لهذه الجماعات ، وما هى الطبقات الاجتماعية التى ينتمون إليها؟

* لماذا تنطوى هذه الجماعات على جاذبية معينـة لطبقـات اجتماعية بعينها دون غيرها فى المجتمع؟

* ما هو تأثير هذه الجماعات الإسلامية الإحيائية على التغير السياسى والاجتماعى؟

ومن ثم فإن التأكيد سيكون على الانبعاث الإسـلامى الـذى يرتبط بصفة خاصة بالسياق الاجتماعى الذى نشأ فـى ظلـه ويعمل من خلاله .

إن المدخل يستند إلى توكيدين أساسـيين بالنسـبة للخبـرة الإسلامية التاريخية . وهما خصوصية الإسـلام وتنوعـه . ولذلك فالانبعاث ا لإسلامى ينبغى النظر إليه باعتباره ظاهرة تتصف بالخصوصية التاريخية والتنوع السلوكى .
على المستوى النظرى ، تؤكد التعاليم الإسلامية دائما علـى وحدة الأمة أو جماعة المؤمنين ، وإن رسالة الإسلام واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، وهى واضحة وشاملة للجميـع . وفى الممارسة ، فإن الأمة الإسلامية فقت وحدتها السياسـية منذ زمن طويل . وبشـكل تـدريجى ، تحركـت الخبـرة الإسلامية بعيدا عن التعاليم السياسية والاجتماعية للإسـلام ، دون أ ن تبتعد عن التعاليم الدينية والروحية ، فلقـد أصـبح الخليفة ملكا أو رئيسا حاكما ، ومبدأ المشاركة القـائم علـى الشورى تحول إلى ملكية وراثية ، وحل القـانون الوضـعى محل الشريعة الإسلامية . أيضا الإسلام لديه قـدرة مميـزة لتكيف والتلاؤم مع التقاليد الثقافية المتنوعة ، وما لا شك فيه ، فإن هذا يعد عاملا هاما فى امتداد الإسلام وانتشـاره فـى مناطق بعيدة تختلف ثقافيا عن مكـان مولـد الإسـلام فـى الجزيرة العربية ، وبصفة خاصة فى الهنـد ، وأندونيسـيا ،

وماليزيا ، وأفريقيا ، وعلى هذا فبينما حافظ الإسـلام علـى وحدته الأصولية على مسـتوى العقائـد الدينيـة والقضـايا والأوضاع الشرعية المدنية ، إلا أنه سمح بتنـوع الخبـرة الإسلامية . إن الوحدة الرئيسية للأمة التى تناولتها النصوص الإسلامية عاة ما تكون مؤشـرا غيـر دقيـق للممارسـات الاجتماعية والفهم الشعبى للإسلام . إن فهم الإسلام يكـون أفضل من لال وجهة النظر التى ترى الإسلام كنموذج مثالى IDEAL TYPE ينبغى تحليله فى ضوء العلاقة مع أ بنية اجتماعية معينة ، والغرض الأساسى هنـا هـو أن وحـدة وشمولية النموذج المثالى تنعكس فى خبرات تاريخية واقعية متعددة فى سياقات اجتماعية معينة .

يترتب على ذلك أن الانبعاث الإسـلامى المعاصـر ليس فقط مجرد إحياء لبعض التقاليد الإسلامية القديمـة ، أو الماضية ، أو مجرد نتيجة لحنين المسلمين للعصر الـذهبى الماضى للإسلام . إن وجهة النظر الأخيرة هـذه يلازمهـا تأكيدين لا أساس لهما:

الأول: هو الزعم بأن هناك سمات سـلوكية خالـدة أبدية وغير متغيرة للمسلمين يشتركون فيها فى كل الأزمنـة والأماكن .

الثانى: الزعم بأن المسلمين يؤلفون ويشـكلون كـلا متجانسا يتجاوز الاختلافات والتباينات فى التعلـيم والطبقـة والمكانة الاجتماعيـة ، والاختلافـات الثقافيـة والقوميـة ، وبالتالى فحركات الانبعاث الإسلامى المعاصرة من الممكـن فهمها على نحو أفضل فى ضوء علاقاتها بالسياق الاجتماعى الاقتصادى والسياسى . إن كل هذه الجماعات الإسلامية لديها إدراك انتقائى للتاريخ الإسلامى فهى تؤكـد علـى مظـاهر وأشكال معينة فى الإسلام أكثر من غيرها ، ومعظـم هـذه الجماعات تقريبا ، وبصفة خاصة تلـك الجماعـات التـى ظهرت فى القرن العشرين ليست فقط مجرد جماعات إحيائية ، ولكن أيديولوجياتها تنطوى على إعادة صـياغة وتطـوير أشكال معينة من التعاليم والمبادئ الإسلامية الاجتماعية لكى تصبح قادرة على المواجهة والتعامل مع التحديات الجديـدة لعصرنا . وأحد الأمثلة اللافتة للنظر هنا هو التطور الحادث فى أدبيات البنوك الإسلامية ففى السبعينات تأسس العديد من

البنوك والشركات الإسلامية (البداية بنك دبى الإسلامى الذى تأسس فى عام ١٩٨٧٥ بواسطة الكويت والعربية السـعودية ودبى). المثل الآخر هو التعديل والتحوير الذى قام به آية الله الخومينى فى الفكر الشيعى السياسى . إن الفكر الشيعى فـى القرن العشرين قبل الخومينى ، قضية الحكم المباشر لعلمـاء الدين الإسلامى ، وجاء الخومينى فأدان مبدأ التقية الشـيعى الذى يعنى انتظار ظهور وعودة الإمـام الغائـب وارتـأى الخومينى أن النضال السياسـى يمكـن أن يخلـق الدولـة الإسلامية كما سعى الخومينى إلى جعل ا لمـذهب الشـيعى مذهبا ديموقراطيا من خلال تأكيده على مشارة الجماهير بدلا من حكم النخبة .

إن الاستخلاص الرئيسى فى هذا التحليل أن جماعات واسعة ومتنوعة تتكتل معا لتشكل أحـد المظـاهر المهمـة للانبعاث الإسلامى . وبالنظر إلى تباين الخبرات الإسـلامية تاريخيا ، وكذلك الفعاليات المعبرة عن الانبعاث الإسلامى ، فإن تحديد الهوية الإسلامية والتطابق مع الإسلام قد يبين هنا وحدة التوجه الرمزى والأخلاقى للمسلمين ، إلا أنه لا يكشف عن البرامج والأصول الاجتماعية والاقتصادية والسياسـية.

ومن ثم فمن غير الملائم وعدم الواقعية أن نجمع العديد مـن الحركات والأفكار الإسلامية المعاصرة ثم نعقب ذلك بتأويل عم أو قضية رئيسية بالنسبة لهم جميعا فضلا عن أننا نحتاج إلى تحديد التباينات القائمة بين هذه الحركـات والأفكـار . ومثل هذا المدخل يستوجب ليس فقـط الإقـرار بالطبيعـة المتنوعة للظاهرة ، ولكن أيضا ندرة المعلومات عـن هـذه الحركات .

إن المدخل الملائـم لدراسـة الانبعـاث الإسـلامى المعاصر ينبغى أن يكون قائما على التحليل المقارن الـدقيق والمتكامل ، ويجب أن يكون تحليلا تاريخيا ويربط الحركات المعاصرة بالحركات الأخرى السـابقة عليهـا ، ويجـب أن يسمح هذا المدخل بإقرار التنوع والتباين بين هذه الحركـات والجماعات الإسلامية ذاتها ، وبينها مـن ناحيـة والقـوى العلمانية أو شبه العمانية ونظم الحكم من ناحية أخرى .

وينبغى النظر إلى الحركات الإسلامية فى علاقاتها بعمليـات التغير الاجتماعى التى تحدث فى مجتمعاتها ، وبصفة خاصة بالنسبة لقضايا تغير أوضاع الطبقات والجماعات الاجتماعية ، والمشاركة السياسية وأزمة الهوية واستقرار نظم الحكـم ،

وعدالة التوزيع، وأخيرا فإن التحليل لا يمكـن أن يتجاهـل طبيعة الإسلام وجاذبيته التى تتخطى القوميات ، ومـن ثـم ينبغى بحث التفاعل وردود الأفعال بين العوامـل الداخليـة والخارجية.

واستنادا إلى هذه الاعتبارات المنهجية تجدر الإشارة إلى علامتين فارقتين وأساسيتين يجب وضعهما فى الاعتبار بداية عند أية مناقشة جوهرية للانبعاث الإسلامى :

الأولى : تنشأ من التميز فى العودة إلى الإسـلام مـن قبـل الحكومات والطبقات الحاكمة ، والعودة إلى الإسـلام من قبل جماعات المعارضة السياسية ، وهو ما أسميه بالإسلام من أعلى والإسلام من أسفل ، ففـى العـالم العربى المعاصر ظهر الإسلام كاعتزام وتبرير للوضع الراهن ، وكأيديولوجية تتحدى نظم الحكـم ، وعلـى الجانب الآخر هناك ميل متزايد لدى الحكومات العربية والإسلامية لتوظيف الرموز الدينية والتوسل بها فـى استخدام أشكال محددة من الشريعة الإسلامية وتضمن الأمثلة فى العالم العربى مصر ، السودان ، موريتانيا ، الصومال وليبيا . وعلى الجانـب الآخـر ظهـرت

جماعات أخر من المعارضة باسم ا لإسلام فى مصـر وسوريا وتونس والسودان والسـعودية . والمطالـب السياسية لهذه الجماعات تختلف من بلد إلى آخر فبينما تنتقد بعض هذه الجماعات فى مصر سياسية السـادات الاقتصادية باعتبارها منحازة لصالح الأغنياء ، نجد أن الجماعات الإسلامية فى سوريا تدعم وتؤيد مصـالح الطبقة الوسطى العليا الحضرية ضد توجهات الحكومة الاشتراكية الريفية ، وفى تونس والجزائـر نجـد أن الاهتمام الرئيسى للجماعات ا لإسلامية فى تعليم اللغة العربية ، وأخيرا فى المملكة العربية السعودية هنـاك الذين يعتقدون أن الحكومة قد ذهبت بعيدا إلـى حـد التطرف فى عمليات تحديث المجتمع السعودى .

العلامة الثانية : ترتبط بسياق الانبعاث الإسـلامى ونوعيـة التحديات التى تواجهها جمـاهير المسـلمين . ففى المجتمعات التى يشكل فيهـا المسـلمون أغلبية يختلف الانبعاث الإسلامى عنـه فـى المجتمعات التى يشكل المسلمون فيها الأقلية ، إن الانبعاث الإسلامى فى وضـعية الأغلبيـة

يركز على حد سواء علـى عمليـة تطبيـق الشريعة وأن يكون هناك اختلاف فى منهجهـا وفى السياسيات الاجتماعية التى تترتب عليها ، أما المسلمون فى وضعية الأقلية فإنهم جميعا يدافعون عن ، ويؤيدون إلى حد كبير ، الدعوة إلى قدر كبير من الحكم الذاتى . هناك عامـل بنائى آخر هو طبيعة التحديات سـواء كانـت مباشرة ضد الحكومات غير الإسلامية (كمـا فى أنشطة الإخوان المسلمين فى مصر ضـد الاحتلال البريطانى فى ١٩٥١م-١٩٥٢م ، أو المهدية فى السودان فى القرن التاسـع عشـر ضد الإنجليز والعثمانيين ، أو ضد الحكومات الإسلامية (كما فى البلدان العربية الآن) . ثمة عامل بنائى آخـر ، هـو درجـة الاختـراق الخارجى وعمليات التغريب التى ساعدت على ظهور دعوى أن الإسلام فى خطـر . هـذه العوامل الثلاثة المسلمون كأغلبية أو أقليـة ، طبيعة التحدى والمواجهـة ، إدراك التهديـد

والخطر الخـارجى ، تشـكل معـا شـروطا ومحـددات لـنمط الانبعـاث الإسـلامى وأيديولوجيته والتخطيط المرحلى له .

الانبعاث الإسلامى فى الممارسة

لدى المراقبين فى العالمين العربى والإسلام شـواهد كافية للبرهنة على أن حالة الانبعـاث الإسـلامى تفـرض وضعية سياسية فعالة ومحددة ، فالإسلام كمعتقد يشمل الدين والدنيا معا وهذا ما يشكل أساس أى حركة إسلامية .

ويركز الفهم السائد والمسيطر للإسلام على ما حدث من تشويه عملية تسوية وتحريف لهذه التعاليم ، فالإسلام يعد نظاما شاملا من المعتقدات والمثل القيم التى تغطى عوامـل الأخلاق والسياسة معا لأنه ينتمى بشكل قوى إلى نظام أعلى وأسمى فهو من عند الله ، ووجهة النظر هـذه بينمـا هـى صحيحة بالنسبة للفهم الإسلامى إلا أنها ليست كذلك بالنسـبة لتاريخ الإسلام . فمنذ بداية إمبراطورية بنى أمية حدد الحكام المجال العقلى للشريعة ووجد القانونيين المسلمين طرقا عديدة لتبرير عمليات المراوغة والتحايل على أوامـر ووصـايا الدين ، على سبيل المثال قطع أيدى اللصوص . أن المظاهر

الدينية والاجتماعية – السياسية للإسلام – لم تكن منسـجمة ومتناغمة فى مجموعها ولا كانت أيضا فى حالـة تعـارض وتناقض واضح ، وإنما كانت فى علاقة جدلية من الصـراع والتعاون وكانت تشكل مركبا مضطربا وقلقا كما ذهب إلـى ذلك ليناز بندر LEANARD BINDER فى كتابه الثورة العقائدية فى الشرق الأوسـط THE IDEOLOGICAL REVOLUTION IN THE MIDDEL EAST .

ليست هناك ثمة شواهد تاريخية تقطـع بـأن كـل الحركات الإسلامية كانت بالضرورة فعالة ونشـطة ، فلقـد كانت التمامية QWETISM هى التيار الرئيسى فى تاريخ الشيعة السياسى ، وقبل التأثير الغربى كان الشكل السائد فى التعبير الدينى فى العـالم الإسـلامى هـو تيـار الأخـوة والجماعات الصوفية ، وبالمثل فإن تاريخ الإسلام الحـديث يعج ويزخر بالمنظمات الاجتماعية والثقافية والنظم الصوفية التى ركزت على إصلاح الفرد المسلم من خـلال عمليـات الوعظ والعبادة . وهذه المنظمات لم تنخرط فـى الممارسـة السياسية المباشرة ، وكانت تعتقد أن صلاح الفـرد سـوف يؤدى بالضرورة إلى صلاح المجتمع ، وفى القرن العشرين

فى مصر ، على سبيل المثال ، يوجد تقريبـا ١٣٥ منظمـة وجماعة من هذا القبيل ، كما أن جماعة الإخوان المسـلمين الآن تختلف عما كانت عليه فى الأربعينيات حيث استخدمت العنف فى مسلكها ، وأصبحت الآن أكثر فاعلية ولكن هـذه الفاعلية لن تكن سمة مميزة لمعظم الجماعات الدينيـة فـى مصر وفى كثير من البلدان العربية فى هذا القرن . من هنـا فإن الفاعلية الإسلامية المعاصرة لا يجب فهمها على وجـه الحصر كوظيفة ملازمة للوحدة المتأصلة بين الدين والسياسة فى الإسلام ، ولكـن كوظيفـة للسـياق الاجتمـاعى لهـذه الجماعات الإسلامية وفـى العـالمين العربـى والإسـلامى المعاصرين ، تتجلى الفعاليات الإسلامية السياسية فى واحـد أو أكثر من المجالات الآتية :

(١) كانت توجد دعوة إلى إعادة تأسـيس وتقيـيم القـوانين الإسلامية أو الشريعة ، والدعوة إلى الالتزام والتقييد بهـا على الرغم من وجود الأنساق القانونية الغربية الوافدة فى أبو ظبى بدأت عمليات الجلد بالسياط للمجرمين كما بدأت عمليات بتر الأعضاء وفقا للشريعة فى ليبيا وموريتانيـا وكانت تلك أحد المظاهر الأكثر إثارة وفى عـام ١٩٧٨

شكلت لجنة فى السودان من أجل النظـر فـى أسـلمة ، إضفاء الطابع الإسلامى على الدستور . وفى نفس العـام قررت موريتانيا أن تبدأ فى التطبيق العملى للشريعة فـى كل الميادين وارتأت أن التشريع الغربى القائم حاليا سوف يتم تعديله وتغييره وفقا لذلك . وكانت الأسباب الرسـمية للتغير هو تأسيس الهوية الذاتية الأصلية لموريتانيا . وفى مصر اشتمل الدستور ولأول مرة على الشريعة الإسلامية كمصر للتشريع ، وفى عام ١٩٧٩م حدث تعديل أصبحت معه الشريعة الإسلامية هى مصدر التشيع . وقبلها بثلاث سنوات كان مجلس الشعب قد قرر قانونا يحـرم تعـاطى المسلم الخمر فى الأماكن العامة ، وحظر القانون ومنـع بيع الخمور فى الأمان العامة باستثناء الأماكن المخصصة للسياحة .

(٢) كان هناك تغير فى اللهجة أو اللغة السياسـية وأيضـا الاستخدام المتزايد للرموز الدينية . فالسياسيون العـرب كانوا يحرصون دائما على توضيح أفكـارهم وبـرامجهم التى يجب فهمها وإدراكها على أنهـا لا تتعـارض مـع الإسلام ومبادئه . وعلى سبيل المثـال ، كـان الهجـوم

الرئيسى على الاشتراكية الناصرية فى الفترة من ١٩٦٠م إلى ١٩٦٤م من قبل الأردن والسعودية واليمن يركز على أنها وافدة وملحدة ، وفى السبعينيات أصبح بعـض قـادة العرب فى تونس والجزائر مثلا أكثر حساسية تجاه التغير الحادث فى وجدان وعواطف جماهيرهم وراحوا يبـدون اهتمامـا أكبـر للرمـز الإسـلامية ISLAMIC SYMPOLS والشرعية الإسلامية ، وفى بلدان أخرى مثل مصر تحزبت القيادة السياسية فـى اتجـاه مسـاعدة ودعم وتشجيع الجماعات الإسلامية لإحداث توازن مضاد مع معارضيها اليسـارين ، فـالرئيس المصـرى أنـور السادات كثيرا ما كان يطلق عليه الرئيس (المؤمن) وعادة كان يختم خطبة بمقتطفات دينية وكان الاسـم الرمـزى لحرب أكتوبر ١٩٧٣م فى العاشر من رمضان هو إشارة إلى أحد معارك النبى المشهورة وإلى الحد الذى أصـبح الإلحاد هو الصفة الرئيسية التـى يسـتخدمها السـادات لوصف معارضيه السياسيين .

أيضا هناك تطور مماثل بدأ يأخذ مكانه فى البلـدان العربية الأخرى . ففى اليمن من عام ١٩٧٥م تـم تأسـيس

وإنشاء (مكتب الإرشاد والتوجيه الإسلامى) لحماية الـوطن من الأيدلوجيات الوافدة التى تتعارض مع التعاليم والأصـول الإسلامية ، وفى عام ١٩٧٨م فرضت الكويت قيـودا علـى عروض الرقص فى الفنادق الليلية وكان التفسير الرسمى هو أن بعض هذه الفرق التى تقدم هذه العروض استخدمت اسـم الفن لتقدم عروضا تتعارض مع الطابع ا لإسلامى للكويت . حتى الرئيس بورقيبه الذى اعتبر منذ ١٩٥٦م أكثـر قـادة العرب علمانية كان قد بدأ يسترضى ويسـتجيب للمشـاعر الإسلامية المتصاعدة فى تونس وأمر بزيادة المقررات الدينية فى منهاج التعليم ، كما كان يقدم أحيانا خطبا فى المناسـبات والعطلات الدينية من فوق منابر المساجد الشهيرة فى تونس كمسجدى الزيتونه والقيروان ، وأخيرا فى ليبيا حيـث كـان الرئيس القذافى ينشر ويذيع تأويلاته الخاصة للإسلام ، تلـك التأويلات التى يصعب أن تجد قبولا لدى معظم المسلمين .

(٣) كانت هناك عودة إلى الرمـوز الاجتماعيـة الدينيـة ، فبشكل متزايد بدأ كثير من الشباب يطلقون لحـاهم وفقـا لطريقة إسلامية أصولية ، كما بدأ بشكل آخـاذ وملفـت للنظر عدد من النساء صغيرات السن والشبات المتعلمات

يغطون أجسادهن بطريقة لم تكن معروفة من قبـل فلقـد أصبحوا يرتدين ملابس لا تترك فقط سوى اليدين بـدون غطـاء . فـى توسـن أجـرى مسـحين (TWO SURVEYS) عن التوجهات الدينية فى عامى ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م وأظهرت النتائج وجود زيادة ملحوظـة فـى التوجهـات الدينيـة الشخصـية (PERSONAL REELIGIOUS ARINTITIONS) فعلـى سـبيل المثال ، الذين ذكروا أنهم يمارسـون الطقـوس الدينيـة بانتظام ذادت نسبتهم مـن ١٨% إلـى ٦١% أمـا مـن يعتقدون أن المسلمين ينبغى عليهم التقيد بحظر وتحـريم الخمور تزايدت نسبتهم من ٦٤% إلى ٧٣% .

كما تزايد الاهتمام بالتعليم الإسلامى بصفة خاصـة ففى عام ١٩٧٧م عقد المؤتمر الأول للتعليم الإسـلامى فـى السعودية . وقد وافق ممثلون لأربعين دولة على توصـيات من أهمها ضرورة تبنى سياسة تعليمية تعتمد علـى الرؤيـة الإسلامية وتشتق مبادئها ومعاييرها من المصادر الإسلامية ، كما أكد المؤتمر على ضرورة وأهمية إعادة النظر فى مناهج وطرق تدريس العلوم الطبيعية وذلك لسـد الفجـوة الزائفـة

والمصطنعة بين الدين والعلم والتى اعترت بدعة وافدة مـع المناهج العربية كما قامت كلا من تونس والجزائر بإحـداث تغييرات فى مناهجها المدرسية بهدف زيادة المحتوى الدينى فى هذه المناهج .

(٤) هناك أيضا انبعاث جماعـات المعارضـة الاجتماعيـة السياسية (SOCIOPLOITIDAL OPPOSITION GROUPS) . باسم الإسلام . وتعتبر مصر ثانية مثـالا واضحا لذلك . وقد اتخذت نشاطات مجلتهـا المعارضـة الإسلامية ٤ أربعة أشكال :

الأولـى : جماعة الإخوان المسلمين القائمة بالفعل بعد أن ردً اعتبارها وأصبحت مجلتها الدعوة يتم نشرها وتداولها بحرية على الرغم من الانتقادات القاسية التى تقوم بها للحكومة .

الثانية : الجماعات الإسلامية العسكرية السرية مثل جماعـة التكفير والهجرة ، وشباب محمد ، وجند الله ، والجهاد والجماعة الإسلامية .

الثالثة : الشكل الثالث ، جماعـات الطـلاب التـى تسـمى الجماعة الإسلامية والتى توجد فى الجامعات الإسلامية

. فمع نهاية السبعينات أصبحت هذه الجماعات القـوى السياسية الأقوى والأكثر تماسكا فـى داخـل الحـرم الجامعى . أعضائها من الطـلاب بشـكل أساسـى ، وكانوا مسئولين عن التظاهرات التى نظمت ضد إقامة شاه إيران فى مصر ، وطـالبوا بتطبيـق الشـريعة الإسلامية ، وفى مـايو ١٩٨٠م قيـد السـادات كـل جماعات الطلاب الدينية واتهم هذه الجماعات بإثـارة وترسيخ التعصب الدينى، واتهمها أيضـا بـالتطرف وإثارة النزاع الطائفى . كما حذر السادات وقتها مـن استخدام المساجد لأجل الأغراض السياسية .

الرابعة : الشكل الأخير ، للمعارضة الإسلامية يتمثـل فـى ظهور نفـر مـن أئمـة المسـاجد ذوى الشخصـية الكاريزمية الذين جذبوا إليهم آلافـا مـن المسـلمين للاستماع إلى خطبة الجمعة . ويأتى على رأس هؤلاء الشيخ محمد الغزالى الذى أقيل مـن منصـبه أخيـرا والشيخ كشك والأخير طبعت خطبـه علـى شـراط كاسيت ولاقت رواجا تجاريا هائلا حيث وزعت بأعداد

كبيرة . وكانت جاذبيته تعتمد علـى شـعبيته وعلـى استرساله العاطفى المكثف وإثارة مستمعيه .

وفى الجزائر وتونس ظهرت أيضا أشياء مشابهة من القلاقل والاضطرابات الإسـلامية. ففـى تـونس ، كانـت الفعاليات والممارسات الإسلامية سببا فى تصاعد حدة انتقـاد الحكومة لمن أسمتهم بأنصار التعصب وعصـور الظـلام . وفى ديسمبر من عام ١٩٧٩م صـادرت الحكومـة المجلـة الإسلامية الشهرية (المجتمع) لمدة ثلاث أشهر . وفى محاولة من الحكومة لاسترضـاء الجماعـات الإسـلامية تحركـت الحكومة وقيدت بشكل تصاعدى الساعات التى تعمل خلالها الأماكن العامة لتناول الكحوليات ، واستشـعرت السـلطات التونيسية قوة الجماعات الإسلامية إلى حد أنها أجبرت علـى السماح لهذه الجماعات بنشر أفكارها وتوزيـع منشـوراتها ومطبوعاتها . وفى الجزائر ، كانت الحكومة مهمومة وقلقـة بسبب الصدامات الإسلامية الملتهبة والمتصاعدة فى العديـد من المدن الجزائرية فى عام ١٩٨٠م . فقد نهبت ودمـرت الأماكن التى تمارس فيها الدعارة ومستودعات المشـروبات الكحولية . كما حدثت تظاهرات غير عنيفة فى مدن أخـرى

واستجابة لهذه الأحداث قامت الحكومة بتغير وتحديد ساعات عمل المحلات العامة التى تقدم المشروبات الكحولية ، وفـى وقت مبكر من عام ١٩٨٠ أيضا، قام تظاهرات فى الجزائر العاصمة ومدينة وهران تطالب بمزيد من عمليات التعريـب فى مجال التعليم .

وفى عام ١٩٨٠م ظهرت المعارضة الإسلامية فـى أماكن أخرى ، ففى يناير من ذلك العم أحرقـت مظـاهرات الفلسطينيين فى غـزة مسـتودعات المشـروبات الكحوليـة والمسارح ودور السينما ومراكز أخرى للتسلية واللهو . وفى مايو من ذلك العام أيضا أعيد انتخاب سـتين عضـوا مـن الإخوان المسلمين ليدخلوا مجلس النواب السودانى من بـين ٣٠٠ عضوا هم أعضاء المجلس .

أيضا أصبح الشيعة العرب المسلمين أكثر فعالية فى بلدان عديدة ففى العربية السعودية، حيـث يشـكل الشـيعة جماعة محلية يقترب عددها من ٢٥٠,٠٠٠ نسمة يعيشـون فى أهم مناطق إنتاج البترول فى شرق السعودية ، انفجـرت مظاهراتهم يوم صيام عاشوراء فى شـهر نـوفمبر ١٩٧٩م وهو اليوم الذى يحتفل فيها باستشهاد الحسين بن على . وفى

العراق وقعت أحداث شغب دامية فى المدن المقدسة فى النجف وكربلاء فى عام ١٩٧٧م . وقد ألقيت مسئولية محاولة اغتيال طارق عزيز ، أشهر العناصر المسيحية فى الحكومة العراقية ، على عاتق مجاهدى الجماعة الشيعية المناضلة . وكان رد فعل الحكومة سريعا وقاسيا حيث اعتقلت وأعدمت أية الله باقر الصدر ، أشهر الشخصيات الشيعية فى العراق . وأخيرا فى لبنان أسس الإمام موسى الصدر حركة المحرومين من أجل المطالبة بتحسين أوضاع الشيعة فى لبنان ، وأصبح للحركة جناحا عسكريا "أمل" . وفى عام ١٩٨٠م استقال أربعة وزراء شيعيين من الوزارة بسبب عدم الاستجابة لمطالب الشيعة .

(٥) المظهر الخامس والأخير للانبعاث الإسلامى هو مظهر عالمى ، يتمثل فى تأسيس العديد من المنظمات الإسلامية لتشجيع العلاقات السياسية والاقتصادية بين الدول الإسلامية . حيث تم التأكيد على التماسك الإسلامى من خلال الجماعات واللقاءات التى تمت فى إطار هذه المنظمات .

* **أنماط وأشكال الانبعاث الإسلامى .**

إن الدافع من المناقشة السابقة حول تنـوع مظـاهر الانبعاث الإسلامى ليس هو بيان ما تنطوى عليـه ظـاهرة الانبعاث الإسلامى من تناغم كلى ، وإنمـا بيـان أن هـذه الظاهرة لها شروطها الاجتماعية والتاريخية . فالبعض يؤيد ويدافع لأجل تطبيق الشريعة الإسلامية أو تأسـيس النظـام الاجتماعى الإسلامى وهذه الدعوة تختلف ، وأحيانا تتعارض بشكل مطلق ، فى الرؤى الاقتصادية والاجتماعية والسياسات الخارجية . ولا شئ يوضح ذلك أكثر من ذلـك التنـاقض والتعارض بين إيران الثورية والعربـة السـعودية فكليهمـا يدعى أنه يؤسس ويقيم مجتمعـا إسـلاميا ، فـى حـين أن الاختلافات بين الاثنين واضحة للغاية . أيضا ، الاخـتلاف بين الحكام الذين يتبعون سياسات متباينـة ، مثـل الـرئيس السادات فى مصر ، والحسن الثانى فى المغرب ، والقـذافى فى ليبيا ، ونميرى فى السودان ، كل منهم كان يفخـر بأنـه يعمل من أجل جعل مجتمعاتهم مجتمعات إسـلامية . وهـذا التباين يكشف لنا أننا بصدد أنمـاط ثلاثـة مـن الانبعـاث الإسلامى فى العالم العربى:

فأولا : لدينا أنظمة عربية قديمة العهد بالهوية الإسلامية مثل العربية السعودية والمغرب .

وثانيا : ثمة حكومات عربية تستخدم الإسلام كوسيلة للدفاع والتبرير وإضفاء الشريعة على سياساتها .

ثالثا : توجد جماعات المعارضة الإسلامية ، التى تدافع عن الإسلام كبيل لكل ما هو قائم ، ومن ثم وبالنظر إلى هذه الوضعية الخاصة ، فإن الإسلام يمكن أن يستخدم ويوظف كقوة لتأسيس الاستقرار للمحافظة على الوضع الراهن ، كما يمكن أن يكون أداة للتغير والثورة .

*** الأنظمة قديمة العهد بالهوية الإسلامية : العربية السعودية وحادثة مكة :**

يتخلل الإسلام فى المملكة العربية السعودية كل مظاهر وأشكال الحياة العامة . فالشريعة الإسلامية تمارس نفوذا وتأثيرا على حياة السكان بكل مستوياتها وأوجهها أكثر من أى مكان آخر فى العالم الإسلامى . وفى العربية السعودية ، وليس فى أى مكان آخر ، يستطيع المرء أن يلاحظ وجود المراقب الأخلاقى ، المطوع ، الذى يمارس

نفوذه بالقوة على السكان من أجـل أداء فـروض الصـلاة اليومية . كما أن كلمات الشهادة نراها مخطوطـة بالعربيـة على علم المملكة . وقبل كل ذلك ، تعتبر العربية السـعودية موطن الإسلام الأول إذ شهدت أرضها مولد النبـى محمـد (ص) فى قبيلة قريش العربية وتضم أرضها مكة والمدينة ، المدينتين المقدستين فى الإسلام ، وعلى الرغم من كل ذلـك وقعت حادثة الاستيلاء على المسجد الكبير فى مكة .

لقد استولت جماعة عسكرية من المتمـردين علـى المسجد بعد الساعة الرابعة صباحا يوم ٢٠ نوفمبر من عـام ١٩٧٩م واحتل الغزاة أعظم الأماكن تقديسـا عنـد صـلاة الفجر فى اليوم الأول من بداية القرن الخـامس الهجـرى . وعلى الفور أغلقت السلطات السعودية مكة وفرضت تعتيمـا إعلاميا على الواقعة وأشارت التقارير الرسمية الأولى إلـى الغزاة بوصفهم خارجين ومارقين على الدين . وفـى نفـس الليلة عرض التليفزيون السعودى تقريرا عن الهجـوم فـى أربع جمل . وصف المهاجمين كمرتـدين ومـارقين علـى ضرورة حماية المسجد المقدس . كما حصلت الحكومة على فتوى شرعية من العلماء تجيز استخدام القوة فى الهجوم على

المسجد ، والقضاء على الخارجين الذى وصـفتهم الفتـوى الشرعية بأنهم مفسدون فى الأرض وحلت دمائهم وأباحـت قتلهم . وهاجم الحرس الوطنى السعودى المسجد . وخـلال عملية الاقتحام ستين من رجال الحـرس الـوطنى وخمسـة وسبعون من الثائرين ، كما اعتقلت السلطات مائة وخمسـة وسبعين . وعلى مدى أسـبوعين مـن الحصـار ، كانـت السلطات السعودية تسرب القليل من المعلومات ، ولهذا فـإن وصف الحادثة بعد ذلك له دلالته وأهميته .

إن تقدير عدد المتمردين كان يتراوح ما بين ثلاثة مائة إلـى أكثر من ألف متمرد ، وكل التقارير تشير إلى أنهم قـد تـم إعدادهم وأحسن تجهيزهم ، فقـد كـانوا مـزودين بـالمؤن والذخيرة للاستمرار ثلاثة أسابيع ، وكانت لـديهم الأسـلحة الكافية للصمود والمقاومة ضد محاولات اقتحام المسجد ولمدة أسبوعين . وكان أغلبيتهم من السعوديين ، وبصفة خاصـة من قبائل حرب وقحطان وعتيبـة ، كمـا كانـت الجماعـة تتضمن عددا من الباكسـتانيين والفلسـطينيين والمصـريين واليمنيين ويبدو تورط غير السعوديين فى الحاثة من حقيقـة أن ٢٢ رجلا من بين ٦٣ رجلا الذى أعدموا كانوا من بلدان

إسلامية مختلفة ، وبالنظر إلى التقارير المتناقضة ، لم يكـن هناك إيرانيين أو شيعة عرب متورطين فى القتال وإنما كانوا جماعة من العرب السنة الأصـوليين . وأخيـرا يبـدوا أن الحدث لم يكن حدثا فرديا منعزلا . فقد كانت هنـاك أفعـالا ثانوية متشابهة فى المدينة ووقعت اعتقالات فى بعض المدن السعودية .

لم تكن مطالب هذه الجماعة الثائرة واضحة بالمرة . فرواية السلطات السعودية كانت تؤكد على الـدوافع الدينيـة المنحرفة للمهاجمين بأن اعتبرتهم ووصـفتهم بالمرتـدين، وعصبة من المنحرفين أساءت فهم وتفسير الإسـلام وأنهـا جماعة تعانى من هوس وهذيان دينى . وقد وصـف قائـد الجماعة بأنه أعلن عن نفس بوصـفه المهـدى المنتظـر ، وكانت دوافع الجماعة هى العودة إلـى التـأويلات الأكثـر تقليدية للإسلام . حيث دعت الجماعة إلـى وضـع نهايـة للأشياء الحديثة ، ومن ذلك تحريم التليفزيون ، والسـينما ، وكرة القدم ، وتحريم اشتغال المرأة فى الأماكن العامة .

وقد أكدت روايات أخرى للأحداث علـى المغـزى والأهمية السياسية لها خلال الأسبوعين الـذين اسـتغرقهما

الحصار فقد أعلن المهـاجمين عـن عـدد مـن المطالـب الاجتماعية والسياسية . ومن ثم ، فبينما كان الدافع دينيا فإن المقصود من الفعل هو الاحتجاج السياسى ضد هيمنة الأسرة السعودية الحاكمة وسياسـاتها . ولقـد تضـمنت مطالـب المهاجمين الآتى :

١- تقرير انحراف الأسرة السعودية عن المبـادئ وتعـاليم الإسلام . وأحد مظاهر هذا الانحراف هى إقامة علاقـات وطيدة مع الولايات الأمريكية ، الحليف والمؤيد الرئيسى لإسرائيل .

٢- المطالبة بوضع حد ونهاية للفساد والرشوة ، وتبديد ثروة الأمة .

٣- المطالبة بطرد وإقالة ومحاكمة الشيوخ المنافقين ، والذين هم فى الحقيقة مجرد دمى يحركها النظام الحاكم .

ويبدو أن تلك الجماعة كانت مدفوعة بمـزيج مـن العوامل الدينية والسياسية . ففى مجتمع تغلـب علـى لغتـه السياسية الطابع الإسلامى الشامل ، يكون من الطبيعـى أن تأخذ الجماعات السياسية فيه شكلا سياسيا إسلاميا ، فهنـاك قطاعات من السكان كانت تنظر إلى التغيرات التى تحدث فى

المملكة العربية السعودية بأنها تـدمر النسـيج الاجتمـاعى والأخلاقى للمجتمع . ويتعزز هذا القلق والهم من خلال نمط وأسلوب حياة بعض أفراد الأسـرة الملكيـة والـذى يتسـم بالإسراف والتبديد . أيضا ، تأثيرات الثروة النفطيـة التـى خلقت فجوة أخذت فى الاتساع بين الأفكار والمبادئ النقيـة والأصلية للمذهب الوهابى والتى تأسست بموجبهـا الدولـة والسلطة السعودية ، وطريقة الحياة المتغيرة للنخبة الحاكمة . لم تكن هناك مفاجأة إذن . ولها ، حدث مؤخرا أن فهد عندما توج ملكا أشار إلى حاجة الأسرة المالكـة لأن تقـدم المثـل والقدوة . وقرر أن القوانين يجب أن تطبق على الجميع بمـا فيهم كل الأمراء ، وأنه مـن الضـرورى تأسـيس مجلسـا استشاريا . كما اتخذت عدة إجراءات وتدابير لتهدئة المشاعر المحافظة مثل تشـديد القيـود الخاصـة بحظـر وتحـريم الكحوليات، وحظر اختلاط الرجال والنسـاء فـى الأمـاكن العامة .

ولقد كان لواقعة مكة مؤشرا علـى المـأزق الـذى وجدت فيه العربية السعودية نفسها ، فالنظام السياسى الـذى يعتمد الشرعية الدينية والقبلية يحـاول أن يضـبط النتـائج

المتسارعة المترتبة على التغيـر الاجتمـاعى والاقتصـادى السريع ، فالتغير كان يعنى حتما تدمير القبلية ، والمزيد من التحضر ، وتدفق العمالة الأجنبية التى تبلغ نصف قوة العمل فى السعودية ، ومزيدا من التعليم ، والمزيد مـن الاحتكـاك بالعالم الخارجى من خلال السفر واتساع نطاق التعليم .

إن الأسرة السعودية الحاكمة وجهت صدمة عنيفـة صعبة للغاية ، إلى الحد الذى يجعلها تبقـى علـى الرمـوز التقليدية التى تعتمد عليها شرعيتها وهى الدين والقبلية ، على قيد الحياة ، الأمر الذى يجعلها تواجه التحديات التى يفرضها عليها الإسلام الأصولى . ولو أنها على الجانـب الآخـر إذا تحركت من أجل تأسيس قواعد جديدة للشرعية ، فـإن هـذا سوف يؤدى إلى تآكل مكانتها وامتيازاتهـا . وهنـا يكمـن المأزق ، فالأسرة المالكة لا تستطيع أن تحافظ علـى البنـاء التقليدى للعلاقات الاجتماعية والسياسية بدون تغير ، ولا هى مستعدة لأن توافق علـى قبـول النتـائج النهائيـة للتغيـر الاجتماعى وبصفة خاصة تلك المرتبطة بالمشاركة السياسية . لقد تأسس التوازن الداخلى فى الستينيات بواسـطة الملـك فيصل وأصبح أكثر فعالية فى السبعينيات بواسـطة الثـروة

النفطية ، ولكن يظل الاختلاف ، والتفـاوت بـين التغييـر الاجتماعى السريع فى المجتمع وبنائه السياسى .

* الإسلام كاعتذار ودفاع

يتجلى الاعتذار والدفاع الإسلامى فى مظاهر عـدة على مستوى الفكر والممارسة . فعلى المسـتوى الفكـرى ، وهو قديم ويمتد منذ بداية الاحتكـاك بـين أوربـا والعـالم الإسلامى فى أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع عشر وما زال باقيا ومستمرا حتى الآن . حيث يتم تفسر هزيمـة المسلمين وضعفهم من خلال الدفاع الانفعالى والعاطفى الذى يلجأ إليه المفكرون الاعتذاريون للدفاع عن التعاليم والمبادئ الإسلامية ، فبالنسبة لهؤلاء المفكرين يعد الدين علاجا ودواء لكل الأمراض الاجتماعية. فالتعاليم الإسلامية لا تحتاج إلـى الأفكار الغربية ، لأن هذه التعاليم صحيحة وحيوية وقـادرة على أن تكون أساسا قابلة للتطبيـق والحيـاة فـى النظـام الاجتماعى . وعلى الـرغم مـن محاولـة هـؤلاء تحليـل المشكلات التى واجهت مجتمعاتهم ، فإن هذه الجماعة مـن المثقفين المسلمين كانت تميل إلى تعظيم وتبجيـل الماضـى المجيد دون محاولة لاكتشاف لماذا اضمحل هذا المجـد ، أو

كيف يمكن استعادته مرة ثانية . إن فحص ومناقشـة فكـر هؤلاء المثقفين يكشف عـن أن عقليـاتهم تواجـه تحـديين أساسيين هما :

التقدم المادى للحضارة الغربية، فى جانـب، تـأثير الأفكار الوافدة من هذه الحضارة على التعاليم الإسلامية، فى الجانب الآخر. وعندما يواجهون بتحدى الحضارة الغربيـة المادية يعد هؤلاء المفكرون إنجازات الحضارة الإسلامية فى مجالات العلوم، والفسلفة، والرياضيات، والزراعة وغيرها، وهم هنا يغضون الطرف، بل ويتجاهلون حقيقـة أن العلـم والفلسفة فى عالم المسلمين قد أضمحلا وانتهى أمرهما مـع انتصار الأصولية. وفى نفس الوقت عندما يكون رد فعلهـم ضد الأفكار الحديثة العصرية التـى ترتكـز علـى العلـم والتكنولوجيا منذ القرن التاسع عشـر، نجـدهم يتمسـكون بالمعتقدات الأصولية السلفية والتى تتحدد بها هوية الإسلام.

شكل آخر من الإسلام الاعتذارى والـدفاعى، هـو الاتجاه نحو سلعة الأفكار والمفاهيم الغربية أو إضفاء الطابع الإسلامى عليها ISLAMIZATION. لقد ساد فى العـالم العربى فى الخمسينات والستينات اتجاهين ايديولوجيين همـا

القومية العربية، والاشتراكية العربية، وكل منها كانت تستمد شرعيتها من الإسلام، من خلال البحث عن أصول للمفـاهيم الغربية فى القرآن الكريم وأقوال النبى وأن استلزم ذلك نقـل معانى جديدة إلى اللغة العربية، وقد استخدم هذا المنهج فـى التعامل مع النظريات العلمية فى مجالات الزراعة والكيمياء والفيزياء بحثا عن أصول هذه النظريـات فـى الإسـلام أو الإدعاء بأن هذه العلوم بنظرياتها قد وجدت فى الإسلام قبلا.

وعلى مستوى الممارسـة تـم توظيـف الإسـلام واستخدامه كايديولوجيا حيث استخدم فى معظـم الحـالات بوعى من قبل الطبقة الحاكمـة لإضـفاء الشـرعية علـى وضعيتها، ولتبريـر سياسـتها، ولخلـق الـوعى والتأييـد الجماهيرى لها، ولتشويه الخصوم وضحضهم، وفـى هـذه المحاولة تحصل الطبقة الحاكمة على التأييد بدرجات متفاوتة من قبل علماء االدين الرسميين والشـيوخ والأئمـة الـذين يعتبرون موظفين رسميين فى الدولة التى تقـوم بممارسـة عمليات ضبطهم مع غيرهم من الموظفين المدنيين من خلال أجهزة الجولة. ومن الطريف هنا استدعاء كيـف أن زيـارة السادات إلى إسرائيل فى أكتوبر ١٩٧٧م كانت قد تم تأييدها

ومهاجمتها أيضا من قبل المؤسسات الدينية المتنوعـة فـى مصر، فقد أيدت كل من الأزهر والكنيسة القبطيـة تحـرك السادات وأصدر الأزهر مؤخرا بيانـات رسـميا يستحسـن الزيارة ويوافق عليها، ولكن الأزهر لم يكن متحمسا لاتفاقية كامب ديفيد وفى بلدان عربية أخرى نظـر إلـى الزيـارة والاتفاقية باعتبارهما يتناقضان ويتعارضان مع الإسلام.

ويعتبر الملك الحسن الثانى مثـالا صـارخا علـى الاستخدام السياسى للإسلام، ولكن فقد صـرح بعـد محالـة الإعتداء على حياته فى أغسطس ١٩٧٢م بأنه لن يتردد فـى تدمير الجزء الفاسد من الشعب من أجـل المحافظـة علـى الباقين وتحقيق الاستقرار له تمشيا مع المذهب المالكى.

المثل الآخر الطريف هو تفسير عبد الناصر لهزيمة عام ١٩٦٧م حيث ذهب فى حديثة للجمـاهير فـى أعقـاب الهزيمة إلى أنها قدر وامتحان من الله، وأن الهزيمة لا مفـر منها لأنها إرادة الله التى لم يكن ثمة مهرب منها.

الإسلام كبديل ISLAM AS AN ALTERNATIVE

فى هذا النمط من الانبعاث الإسـلامى لـم تـربط الجماعات الإسلامية نفسها بالحكومة ولم تتحالف معها كمـا

حدث فى حالة الإسلام الإعتذارى، ولكنه فضلا عـن ذلـك عرضت الإسلام كحل بديل لمشكلات المجتمع. ويمكن تحليل هذه الجماعات استنادا إلى النموذج المتنوع الذى وضعه نيل سميلر NIL SMELIER باعتبارها حركـات اجتماعيـة موجهـة ORUENTED SOCAL MOVEMENTS ويعنى بها تلك الحركات التى تحاول إعادة أو الدفاع عن أو تعديل أو خلق نماذج ومعايير جديدة، باسم المعتقدات المطلقة والعامة. وعلى الرغم من وجود تباينـات بـين الجماعـات الإسلامية الخارجة عن الشرعية، فإن ثمـة سـمات عامـة ومشتركة عديدة يمكن العثور عليهـا فـى ايـديولوجياتها. والإسلام بالنسبة لهذه الجماعات يعد طريقا ومنهجـا شـاملا وكليا للحياة، وهو يقدم إجابات لكل الأسئلة المطروحة بشأن الحياة الدنيا وما بعد الحياة. إن الإسلام ليس فقط مجرد بديل لإيجاد نظام اجتماعى، ولكنه البديل الوحيـد القـادر إنجـاز نهضة العرب والمسلمين وتحقيق قوتهم وعـزتهم. وتميـل أفكار هذه الجماعات فى جاذبيتها على المبـادئ الأخلاقيـة العامة التى تجعلها أكثر جاذبية وأكثر قـدرة علـى دحـض خصومها. وهذه الجماعات تتسم بدرجة عالية من التنظـيم،

وبوجود مستويات ومعايير أخلاقية عاليـة، كمـا تتصـف بالصدق والثقة فى عالم يتسم بالتغير السريع والفساد وعـدم الاستقرار وأعضاء هذه الجماعات راديكاليين بمعنـى أنهـم يتوجهون مباشرة إلى جذور المشكلات، ويقترحـون حلـولا أصولية تتضمن إعادة بناء الأفراد والمجتمع من جديد.

وتتسم وجهة نظرهم بالبساطة والإزدواجية ولكنها لا تعكس تفهما لتعقيدات المجتمع المعاصر. وأحد الأمثلة علـى ذلك هو وجهة نظرهم فيما يتعلق بالعلاقات الدوليـة حيـث يعتبرونها نضالا وصراعا متصلا بين الإسـلام وأعدائـه، وتتضمن قائمة أعداء الإسلام تقريبا كل شـخص: الغـرب المسيحى الصليبى، الشيوعيين الملاحدة، اليهود. ولكن الفكرة المتكررة فى كتابات هذه الجماعات هى أن هنـاك مـؤامرة ضد الإسلام، ومن المحتمل أن يكون هذا الشـعور تعبيـرا وظيفيا عكسيا لوضعية الضعف والعزلة وإدراك الفجوة بـين أفكارهم وبين التطورات الفعلية فى مجتمعاتهم. أن بسـاطة وسطحية فكرهم ترجع بشكل جزئى إلى ثقـافتهم التقليديـة CULTURAL CLASSICISM ** والتى تتمثـل فـى إيمانهم بالعهود الأولى للإسلام وعصـر النبـى والخلفـاء

الراشدين كتصور لما ينبغى أن يكون عليه مجتمع المسلمين الآن وبصفة خاصة لقد تجاهلوا التمييز بين مظاهر وأشـكال ذلك المجتمع الذى اعتبروه كامل وصالحا لكل زمان ومكان، وتجاهلوا الخصوصية الاجتماعية والتاريخية والمؤسسية وفى هذا السياق أصبح تفكيرهم نوعا من اليوتوبيا والحنين إلـى الماضى الكامل والتام والذى يجب عودته وإحيائه.

سمة آخرى هامة لتفكيرهم، هى التوجـه المعـادى والمضاد للتصوف. فعلى الضد من أشكال التفكير الصـوفى وممارساته التى كانت تميز مجتمعات العصور الوسطى، فإن هذه الجماعات تهدف إلى إصلاح المجتمع من خلال تطبيـق الشريعة، والمزيد من التعبئة السياسية وحشد وتكتيل الجهود والإرادات. إن الموضوع الرئيسى بالنسبة لهم هو التأثير فى السياسات العامة. ما لم يكن الاستيلاء على السلطة السياسية والحكم مباشرة.

إن أشكال التعبير بالنسبة لهذا النسق مـن التفكيـر تختلف عن الجماعات المناضلة مثل التفكير والهجـرة إلـى مزيد من الموقف التوفيقى على نحو ما تمثل فى مجلة الدعوة لسان حال الإخوان المسلمين فى مصـر. وهـذا الموقـف

التوفيقى يقوم على استرضاء الجماهير والسلطة معا. كانت مجلة الدعوة قد طبعت أصلا للدفاع عن منظمة الإخوان المسلمين ونشر مبادئها وأفكارها منذ يناير ١٩٥١ حتى تم قمع هذه المنظمة فى ١٩٥٦ ثم استأنفت طباعتها بعد عشرين سنة فى جماد الآخر يوليو ١٩٧٦م. وكان يوزع من هذه المجلة فى الإصدار الأول حوالي ٨٠,٠٠٠ ثمانين ألف نسخة، ثم أصبح فى التوزيع الحالى يوزع حوالي ١٥٠,٠٠٠نسخة. ويعود ارتفاع معدل انتشارها بشكل أولى إلى أنها تمثل جريدة معارضة كما أنها جريدة دينية معا.

كانت الموضوعات الرئيسية للمجلة هى على الترتيب:

١- تفسير وشرح تعاليم الإسلام.

٢- دحض الافتراءات الكاذبة ضد الإخوان المسلمين.

٣- الدعوة للعدة إلى أخلاقيات الإسلام وسياساته. ومنذ إعادة ظهور المجلة نجد أنها تناولت عدة موضوعات دينية، واجتماعية، اقتصادية، وسياسية ولقد كان الموضوع المفضل هو الهجوم على تحديد النسل، وجهود الحكومة المرتبطة بذلك. ففى عدد أغسطس ١٩٧٧م كتب شيخ الأزهر مقالا عنوانه تحديد النسل فكرة مرفوضة، وقال

شيخ الأزهر أنها فكرة سخيفة ويجب ألا نشجعها وذلـك لأن الله قادر على أن يفيض بالطعام على كل كائن بشرى موجود على الأرض. وتعتبر فكرة محدودية الموارد فـى مصر فكرة خرافية حيث أن الصحارى المصرية واسـعة وتحتوى على الكثير من المصادر المثمرة فيمكن زراعة الصحارى وزراعة بعض النباتات التى تتحمـل نقـص المياه مثل أشجار الزيتون فكل ما نحتاجه هو دعوة الناس لغزو الصحراء واستغلال مواردها. والواقع أننا يمكن ان نعانى من نقص الأيدى العاملة فى المستقبل. وحذر كاتب آخر فى نوفمبر ١٩٧٩م من أن فكرة تحديد النسـل أدت إلى انتشار الفساد وغياب الأخـلاق بسـبب الإجهـاض وإنجاب أطفال غير شرعيين كما أدت إلى تشويه التركيب السكانى الحالى كتزايد نسبة كبار السـن إلـى مجمـوع السكان. واستمرت معظم الموضوعات فى عامى ١٩٨٠م و ١٩٨١م فى تناول موضوع واحد هو ضبط النسل وهذه الأهمية ترجع إلى أنه خلال هذين العامين قامت الحكومة المصرية فى وسائل الإعلام تهدف إلـى جـذب اهتمـام المصريين بأهمية وضرورة تنظيم النسل.

موضوع آخر تناولته مجلة الدعوة هو قانون الأحوال الشخصية، ففى يوليو ١٩٧٩م عرضت المجلة مقالا يـدافع عن فكرة تعدد الزوجات، وحق الرجال فى الطلاق. ودعـى كاتب المقال العلماء إلى اليقظة لمنع المؤامرة الجديدة علـى الإسلام مذكرا القراء بالمشاورات التى دارت حـول قـانون الأحوال الشخصية الجديد الذى تم صـياغته بصـفة نهائيـة بقرار جمهورى. وفـى أغسـطس ١٩٧٩م كتـب (صـالح العشماوى) رئيس تحرير المجلة مقالات عنوانه منـع الزنـا قبل تحديد الزواج، حيث أشار مرة أخرى إلى المؤامرة ضد الإسلام والمحاولات الرامية إلى إضعاف دور الإسلام فـى المجتمع. وذكر قراءة بأنه قد تم استبدال الشريعة الإسـلامية بأخرى غربية وافدة فى معظم المنـاطق. قـانون الأحـوال الشخصية بقى على حاله ولم يتغير، ولذا ؟؟؟ أن يبقى كمـا هو لا يتغير.

أما الموضوع الثالث الذى اهتمت مجلة الدعة بتناوله هو تطبيق الشريعة الإسلامية، وهذا وضع طبيعـى بالنسـبة لمجلة الإخوان المسلمين، رأى المقال الافتتاحى فـى يونيـه ١٩٧٦م كتب رئيس التحرير مقالا طالب فيه باسم الدسـتور

تطبيق الشريعة، وطالب بإلغاء كل تشريع يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وعندما سمح بتأسيس أحزاب سياسية انتقد فى مقال له فى مارس ١٩٧٧م الحكومة لعدم سماحها بتشكيل حزب إسلامى، وأدانت المجلة تهاون الحكومة وتراخيها فى تطبيق الشريعة الإسلامية، وأوصى الكاتب بضرورة تحريم وخطر المشروبات الكحولية وترويجها فى الفنادق واتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لمنع الإفطار العلنى فى رمضان، وتحريم المشاهد الجنسية فى عروض التليفزيون والسينما والأفكار الملحدة فى الكتب والصحف. وظهر موضوع المؤامرة (CONSPIRCY) مرة أخرى فى المقالات الافتتاحية لمجلة الدعوة (المؤامرة ضد الشريعة الإسلامية فى مارس ١٩٧٩م والمؤامرة ماذا يحاك ضد الشريعة أبريل ١٩٧٩م)، فى ينـاير ١٩٧٨م كتب عمر التلمسانى مدير تحرير الدعوة مقالا غاضبا "أنتم يا حكام المسلمين ألا تخشون الله؟" الذى حث فيه الحكام على البدء فى تنفيذ التعاليم الإسلامية لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وكتب قبل يناير ١٩٧٧م مقالا بعنوان "أنتم يا قادة العرب على طريق الله"؟ وعندما بدأت المناقشات

حول تعديل الدستور كتب فى سـبتمبر ١٩٧٩م أن القـرآن يجب أن يصبح الأساس لدستورنا.

وقد نشط كتاب الـدعوة فـى تنـاول موضـوعات السياسية الخارجية وأيدت المجلة بكل قوة التضامن الإسلامى وأن ليس أمام المسلمين من خيار سوى توحيد صـفوفهم لأن القوى العظمى تصر على تدمير الإسلام، كما أيدت المجلـة الثورة الإيرانية بثبات وانتقدت إقامة شاة إيران المخلوع فى مصر، وفى ١٩٨١م تقريبا كانت كل الموضوعات مطروحة فى المجلة من جهاد المسلمين فى سوريا ضد حـافظ الأسـد إلى الدفاع عن حقوق المسلمين فى الهند والفلبـين وأوغنـدا وبالطبع أيدت المجلة الجهاد الإسلامى فى أفغانستان.

وخلافا لجريدة الشعب الأسبوعية المعارضـة التـى يطبعها حزب العمل والتى أدانت سياسـة السـادات تجـاه إسرائيل بكلمات مباشرة ومثيرة، اتبعت الدعوة أسلوبا أكثـر حذرا فلم يوافق كتابها بوضوح على سياسة السادات لكـنهم عبروا عن وجهات نظرهم بطريقة مرضية ومتزنة وعنـدما زار السادات إسرائيل لم تؤيد مجلة الدعوة هذه الخطوة ولـم تدينها لكنها كانت متشائمة من نتيجتهـا (فبرايـر ١٩٧٨م)

واتضح نفس الحذر فى التعليق على اتفاقيـة كامـب ديفيـد (أكتوبر ١٩٧٨م) ومع ذلك كانـت اتجـاه الصـحيفة نحـو إسرائيل واليهود سلبيا ولم يتردد كتاب الصحيفة فى استخدام الكلمات الحادة ليعبروا عن وجهات نظرهم، وفى كل عـدد يجد الفرد مقالا أو تعليقا على جرائم اليهود فـى فلسـطين، وأهمية القدس بالنسبة للإسلام وللمسلمين. ومخاطر تأسـيس علاقات اقتصادية وثقافية مع إسرائيل، ومخططات إسـرائيل التوسعية. ومن ثم فبينما نجد أن الدعوة امتنعت عن انتقـاد الرئيس السادات مباشرة نجد أن صحيفة الشعب تنتقده بانتظام وقد يكون ذلك نتيجة للموقف القانونى الغامض لمجلة الدعوة. كما دافعت المجلة عن وجهـات نظـر جماعـة الإخـوان المسلمين التى ظلت جماعة غير قانونية، الأمر الذى جعـل المجلة حذرة فى انتقادها للسادات بشكل مباشر.

* **نحو تفسير لظاهرة الانبعاث**:-

يتضح لنا مـن التحلـيلات السـابقة أن الانبعـاث الإسلامى يمثل ظاهرة معقدة ومتعددة الأبعاد لدرجة أنـه لا يمكن تفسيرها من خلال عامل واحد. وبصفة عامة لقـد تـم اقتراح مجموعتين من العوامل التفسيرية الداخلية والخارجية

من أن أنصار ومؤيدى العوامل الداخلية اعتمدوا فى تحليلهم على الاستفادة من تراث علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعى، وأدبيات العلوم السياسية حول الحركات الاجتماعية والأزمات الاجتماعية. وفى هذا السياق قد تم تأويل الانبعاث الإسلامى كعرض ومؤشر على أزمة المجتمع. فى حين أشار مؤيدى العوامل الخارجية إلى مثل هذه التغيرات التى تشكل ظاهرة الانبعاث الإسلامى باعتبارها فعاليات خارجية من قبل الدول العربية الغنية وبصفة خاصة السعودية وليبيا ودورهما فى تأييد ودعم الجماعات الإسلامية وكذلك تأثير الثورة الإيرانية.

لقد كان الاتجاه الغالب لدى كثير من المؤلفين يتمثل فى التأكيد على مجموعة من العوامل واستبعاد مجموعة أخرى فى حين أنه لا يوجد سبب يجعلنا نفترض أنه يمكن استبعاد أيا من العوامل الفاعلة بالتناوب. ولكنهما فى الواقع يتفاعلان مع بعضهما، وأن أى تحليل متكامل الأبعاد لظاهرة الانبعاث الإسلامى لابد أن يأخذ فى الاعتبار مجموعة العوامل الداخلية والخارجية معا.

من وجهة نظر الايدلوجيا وتاريخ الأفكـار، يعطـى الانبعاث الإسلامى دليلا قويا على فشل الفكر العربى الحديث فى الوصول إلى تقديم مركب وظيفى ذو معنى وهدف يجمع بين الإسلام، ودين الجماهير والمصـدر الرئيسـى لنسـقها القيمى، وبين التحديث، ولم يستطيع الأيـديولوجيين العـرب العلمانيين أو شبه العلمانيين (من ممثلى القومية العربيـة أو الاشتراكية العربية أو الليبرالية) ولا المجـددين الإسـلاميين (أمثال محمد عبده ومدرسته) أن يقدموا الكثير من أجل هـذا المركب فى حين كان المسلمين والعرب فى أشد الحاجة إليه.

إننا بحاجة إلى أن نذهب إلـى مـا وراء المسـتوى الفكرى الثقافى بحثـا وفحصـا عـن المصـادر والجـذور الاجتماعية فى تحليلنا لظاهرة الانبعاث الإسلامى مستخدمين التمييز الذى اقترحناه سلفا بين الإسلام من أعلى، والإسـلام من أسفل. ويبدو أن استخدام الإسلام من قبـل الحكومـات يتضمن مشكلة الشرعية، فى حين أن استخدام الإسلام مـن قبل الحركات الخارجة عن الشرعية والمنشقة يعكس رد فعل الجماعة الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية، تجاه ما تشعر أنه يمثل تهديدا حقيقيا وملحوظا لصالحها وأنساقها القيميـة.

وفى كلتا الحالتين يـرتبط الانبعـاث الإسـلامى بالأزمـة الاجتماعيـة. وقـد أوجـز ديكميجيـان (R.H. DEKMEGAIN) فهمه لأسباب وأبعاد الأزمة على النحو التالى: أزمة شرعية بالنسبة للصفوات السياسـية والأنظمـة السياسية، وغياب العدل الاجتماعى والاعتماد المتزايد علـى سياسية القمع والقهر والهزيمة العسكرية فى يونيـو ١٩٦٧، والتأثير المدمر والهدام للتحديث، وانطلاقا من وجهة النظـر هذه فإنه يمكن تقديم خمسة قضايا تعد وثيقة الصـلة بتأويـل الانبعاث الإسلامى.

القضية الأولى:

إن الصفوات الحاكمة فى البلدان الإسـلامية ربمـا تعمل على تشجيع الجماعات الإسـلامية كوسـيلة لكسـب الشرعية أو كتكتيك يستخدم للتضليل وتحويل الاهتمام العـام عن قضايا معينة، أو أن تقوم الصفوات الحاكمـة بتشـجيع الجماعات الإسلامية من أجل دحـض وتشـويه خصـومهم وبصفة خاصة أولئك الذين ينتمون إلى اليسار. وبصفة عامة فإن الكثير من الصفوات والنخـب السياسـية فـى البلـدان الإسلامية كلما كانت تفتقر إلى الشرعية، أو تكون فى موقف

الدفاع عن وجودها كلما كان ذلك أدعـى لأن تسـعى إلـى استعادة وبعث الرموز الإسلامية والشرعية الدينية.

القضية الثانية:

على مستوى الجماهير، يشكل الإسلام إطارا مرجعيا للذات الجمعية ورمزا على الإصـرار والـوعى والتقاليـد الإسلامية التى تضرب بجذورها فى أعماق التاريخ، والـذى يتحدى ويواجه عمليات الاختراق وتغلغل النفـوذ الأجنبـى وكذلك الهيمنة والسيطرة الثقافية الوافدة. وهذا ما يظهر فـى تأكيد الكتاب المسلمين عن "الأصـالة" كتحـدى ومواجهـة للأفكار الوافدة.

القضية الثانية:

يترتب على ذلك أن الانبعاث الإسلامى فى جزء منه يعتبر رد فعل ليس على عملية التحديث، ولكن علـى نمـط خـــاص مـــن التحـــديث وهـــو التغريـــب (WESTERNIZATIBN) الذى يهيمن ويسيطر وأحيانـا يحتقر التقاليد القوميـة والرمـوز الثقافيـة الإسـلامية بـل ويزدريها. ومن ثم تأتى فى مقدمة المهام ضرورة صـياغة

المركب الثقافى للتحديث، وضرورة تعبئة المصادر الوطنيـة اللامادية أو المعنوية.

القضية الرابعة:

وضعية الضغوط الاقتصادية والاغتراب الاجتماعى السياسى (SOCIOPOLITICAL ALIENTION) ، أن القطاع الحضرى من الطبقة الوسطى الدنيا حاليا يعد أكثـر انجذابا إلى دعوة الجماعات الإسلامية، فهذه الجماعات تقـدم حاليا آليات دفاعية للحماية وللدفاع عن المكانات الاجتماعية لهذا القطاع من الفساد وللمحافظة والدفاع عن تكامل نسـقهم القيمى.

القضية الخامسة:

إن التوسع والامتداد الحضرى الحالى قدم للجماعات الإسلامية المادة الخام البشرية. ففى الخمسينيات والسـتينيات من هذا القرن شهد العالم العربى هجرة داخلية كبيـرة إلـى المدن. وقد ساعد على تزايد الكثافة السـكانية فـى المـدن، وتعددت المشكلات التى نجمت عن هذه العمليـة، الهجـرة والتى تضمنت إضعاف المصادر التقليدية للتماسك الاجتماعى

وإثارة مشكلات الهوية والذاتية وفجـرت كـذلك الشـعور بالاغتراب.

ولكن التحليلات التى قدمت للمجتمع فى أزمة لم تقدم إجابة عن سؤالين هامين الأول، لماذا تم التحول إلى الإسلام وليس إلى أى معتقدات سياسية أخرى؟ لمـاذا أصـبح هـذا التغير إلى الإسلام ملحوظا واكتسـب أبعـادا جديـدة فـى السبعينيات من القرن الحالى؟

إن تزايد التأكيد على الإسلام من الممكن فهمة فـى سياق ازدواجية (Dualism) المجتمع والثقافة فـى العـالم العربى. أن أحد سمات التغير الاجتماعى فى البلدان العربية هى تعايش القديم الجديد وهكذا، وعلى سبيل المثال، نجد أن الأنظمة الحديثة للتعليم لم تحل محل الأنظمة الدينية التقليدية الأخرى وإنما تعايش الاثنين معا. إن الكثيرين من الرجـال والنساء العرب لا يرون أية تعارض بين كـونهم منشـغلين بتعليم وتعلم العلوم الحديثة والتدريب والاعداد التكنولـوجى العالى بينما هم متمسكون بالمعتقدات التقليدية على مسـتوى أسرهم، أو فيما يتعلق بمكانة ووضعية المـرأة، أو طبيعـة العلاقات بين الجنسين، وعلى أى حال فإن هذه الإزدواجيـة

التى تميز تطور العالم العربى والشرق الأوسط والتى تعد فى جانب منها مظهرا وظيفيا لعملية التغير الاجتماعى فهى خارج نطاق التحليل الأن.

إن المسألة المهمة هنا بالنسبة لمعظم العرب، بما فيهم أولئك الذين حصلوا على تعليم حديث وعصرى، هى أن الدين هام بالنسبة لهم كنسق قيمى ومكون أساسى من مكونات الشخصية والهوية القومية. فبالنسبة لهم كانت المشاعر الإسلامية والولاء للإسلام موجودين بصفة دائمة ومن ثم فإن ما شهدناه فى السبعينات ليست عودة لشئ رحل وغاب عنا لمدة ولكنه انبعاث أو بعث لأفكار كانت موجودة دائما بيننا وإن كانت كامنة وساكنة. وفى الحقيقة فإنه فى الخمسينيات والستينيات لم تقدم القومية العربية ولا الاشتراكية العربية على أنها بديل للإسلام، وإنما على العكس من ذلك فقد سعت كل منها للارتباط بالإسلام واعتمدت بشكل جزئى فى إضفاء صفة الشرعية على وجودها بالاستناد إلى مصطلحات وصيغ إسلامية فقد كان عبد الناصر يؤكد على أن أحد العلامات المميزة للاشتراكية العربية أنها تختلف عن

الشيوعية اختلافا كبيرا من حيـث أن الاشـتراكية العربيـة اعتقاد فى الدين.

أيضا يقدم الإسلام ثلاث فوائد وميزات سياسية ذات أهميـة ومغزى:

أولا: بالنسبة للعرب يمثل الإسلام شيئا مألوفـا لهـم، فهـو أصلهم وجذرهم وماضيهم الدينى والذى كانوا دائمـى الافتخار به، والذى لا تستطيع أيـة أمـة غيـرهم أن تدعى أنها صاحبة الإسلام. فالإسلام تراثا عربيا، فنبى الإسلام كان عربيا. واللغة العربية هى لغة الإسلام كما أن القرآن أصبح نموذجا فريدا للأدب العربى، كما أن لغة القرآن لا يمكن أن تبلى أو تندثر، ولا يمكن تلاوته إلى باللغة الغربية.

ثانيـا: يقدم الإسلام ميـزة وفائـدة تنظيميـة، فالجماعـات الإسلامية لديها المساجد كأماكن جاهزة ومعدة للقاءات ومساحة للإثارة والتعبئة، وكانت عمليات التجنيد لهذه الجماعات تتم من خلال عمليات التردد المستمر علـى المساجد.

ثالثا: إن الإسلام يقدم لغة ومفردات مميزة تفصل مستخدميها عن كل الجماعات السياسية الأخرى، ولقد اسـتخدمت الحكومات العربيـة معظـم المصـطلحات العلمانيـة كالقومية والاشتراكية والديمقراطية والدستورية ولكنها أساءت استخدام هذه المصطلحات فى الحقيقة. وعندما فشلت هذه الحكومات فى رفـع مسـتويات المعيشـة لمجموع سكانها، تخلت عـن أيـديولوجيتها المعلنـة والقوالب الجاهزة أو الصيغ المبتذلة الخالية من المعنى والتى كانت تستخدمها، وفى المقابل تقـدم الجماعـات الإسلامية لغة بديلة للخطاب السياسى، لغـة تسـتطيع الجماهير فى معظم الحالات أن تفهمها بسهولة وهى لا تتطابق بأى حال مع الحكومة.

* لماذا توافر للحركة الإسلامية زخما قوة دافعة هائلة فـى السبعينات من القرن الحالى؟

يسـتطيع المـرء أن ينـاقش مسـألة أن الأزمـة (CRISIS) المجتمعية قـد خلقـت الشـروط والظـروف الضرورية وليسـت الكافيـة لخلـق البعـث أو الانبعـاث

الإسلامى، ويجب أن نميز بين مجموعتين من العوامل فـى تأويلنا لهذه الظاهرة.

أولا: هناك العوامل المسئولة عن وجـود وتأسـيس البيئـة والوسط الذى يستطيع الانبعاث الإسلامى أن ينمو فيهـا وينشط، وهى تلك العوامـل التـى يمكـن أن نسـميها بالعوامل البنائية المساعدة للأحياء.

ثانيا: هناك العوامل التى عملـت كمنبـه ومثيـر ومحفـز للانبعاث الإسلامى وإعادة ظهـور ودعـم الجماعـات الإسلامية وهى العوامل التى عجلت بحدوث الظاهرة.

إن متغيرات الأزمة وأبعادها خلقت البنية المسـاعدة والملائمة، ولكن العوامل الأخرى المشجعة والمعجلـة كـان لابد منها لإثارة وتفجير الوضع. وهـذه العوامـل مجتمعـة وجدت فى ظروف العالم العربى فى أواخر الستينات وهـى تتضمن تطورات فى غاية الأهمية والخطورة تتمثل فى:

١- العجز المتزايد للأنظمة الثورية العربيـة واضـمحلال نفوذها وهيبتها.

٢- الثروة الجديدة التى اكتسبتها وحصـلت عليهـا الـدول العربية المنتجة للنفط.

التطور الأول يرجع إلى الصعوبات التى يواجهها الاقتصاد المصرى وعجز مصر عن إحراز أى نصر فى حرب اليمن (١٩٦٢م - ١٩٧٦م)، وهزيمة مصر وسوريا فى حرب ١٩٧٦م، ووفاة جمال عبد الناصر فى ١٩٧٠م.

وعلى الجانب الأخر أعطت ثورة النفط الدول المنتجة له، والتى كانت بالمصادفة دولا ذات توجه إسلامى، أعطتها الثورة إحساسا جديدا بالثقة بالنفس، هذه الثقة والمصداقية الجديدة تدعمت من خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣م. أن النصر الذى تحقق فى حرب أكتوبر كان عاملا مهما لمواجهة تاريخ الخزى والمذلة العربية فى مواجهة القوى السياسية والاقتصادية بيد الأجانب، كما استبدلت الشريعة الإسلامية بمجموعة القوانين الغربية، وفى دول المغرب العربى أصبحت اللغة العربية لغة من الدرجة الثانية. ثم تأسيس دولة إسرائيل ومأزق الفلسطينيين وهزائم العرب فى صراعهم العسكرى مع إسرائيل التى تتمتع بتأييد الغرب، بالإضافة إلى مشاعر الإحباط والخزى لدى العرب.

أن مخلص هذا الطرح والنقاش، أن الفهم والتأويل المتكامل للانبعاث الإسلامى يجب أن يأخذ فى الاعتبار كل

من العوامل الداخلية والخارجية. فالأزمة الاجتماعية خلقت البيئة الملائمة لمثل هذا الانبعاث. والعامل المعجلة والمحفزة خلقت وأوجدت الشروط المحفزة الخاصة.

إن عوامل الأزمة تفسر الأسباب بعيدة المدى التي اختمرت فيها الشروط التي كانت سببا في الانبعاث الإسلامي، والعوامل المحفزة أوجدت على المدى القصير أو القريب العوامل المباشرة التي ترتبط بشكل قوى بالانبعاث الإسلامي وبزوغه.

*** الانبعاث الإسلامي والنظام الدولي**:

ثمة مظهر للانبعاث الإسلامي وهو التطور الذي حدث في السبعينات في المنظمات الإسلامية الداخلية التي أتاحت إمكانية أن تصبح الدول الإسلامية نسقا فرعيا في السياسات العالمية. فالدعوة إلى الجامعة الإسلامية (PAN ISLAM) والتي كان يناصرها جمال الدين الأفغاني توقفت وانتكست بعد الحرب العالمية الأولى بسبب هزيمة الإمبراطورية العثمانية وإلغاء الخلافة الإسلامية على يد كمال الدين أتاتورك. وفي العصر الذي تلى الحرب العالمية الأولى تم التعبير عن الجماعة الإسلامية والدعوة إلى تضامن

المسلمين ووحدتهم من خلال شكلين أساسـيين. الأول هـو الدعوة إلى عقد عديد من المؤتمرات الإسلامية لمناقشة إحياء الخلافة الإسلامية مثل تلك المـؤتمرات فـى عـام ١٩٢٦م والثانى استمرار دفاع المفكرين الإسلاميين عن هذه القضـية مثل رشيد رضا حسـن البنـا حـول ضـرورة التضـامن الإسلامى.

وبعد الحرب العالمية الثانية تم إحيـاء الفكـرة مـن خلال باكستان، الدولة الإسلامية التى دعت إلى عقد مـؤتمر العالم الإسلامى فى فبراير ١٩٤٩م فى مدينة كراتشى، وكان الممثلون فى المؤتمر غير الرسميين، وكان أحد موضوعات المؤتمر هو الدعوة إلى تشجيع التعاون بين البلدان الإسلامية. كما دعت باكستان أيضا إلى مؤتمر اقتصادى فـى نـوفمبر ١٩٤٩م تبعة مؤتمر أخر فى طهران فى عام ١٩٥٠م. كمـا أن عبد الناصر فى مصر أيضا كان يأخذ فى اعتباره الأهمية السياسية للتضامن الإسلامى. ففى كتابة فلسفة الثورة الـذى طبع فى عام ١٩٥٥م، حدد مجال السياسة الخارجية لمصـر بدوائر ثلاث العربية والأفريقية والإسلامية. واقترح أن الحج

هو مناسبة سنوية لعقد برلمان العالم الإسلامى والذى يجب أن يصبح مؤسسة لقوة سياسية عظمى ذات مغزى وأهمية.

وفى الخمسينيات والستينات، احتجبت الدعوة إلى التضامن الإسلامى وأصبحت فى الظل بسبب حركات وأفكار سياسية أخرى مثل القومية العربية ومنظمة التضامن الأفروأسيوية وحركات عدم الانحياز وحينما دعا الملك فيصل إلى مؤتمر إسلامى فى عام ١٩٦٤م أدانه عبد الناصر بشكل مباشر، واعتبرت الفكرة فكرة محافظة رجعية وأنها تخدم مصالح الامبريالية الغربية. وفى سبتمبر ١٩٦٩م، وبعد هزيمة ١٩٦٧م وإحراق المسجد الأقصى فى القدس، عقد المؤتمر الأول للقمة الإسلامية فى الرباط بالمغرب أعقبه مؤتمر لوزراء الخارجية للدول الإسلامية فى مارس ١٩٧٠م وقد أسس المؤتمر الأخير السكرتارية الدائمة للمؤتمر الإسلامى ومقرها المملكة العربية السعودية.

وفى عام ١٩٨١م كانت منظمة المؤتمر الإسلامى فى مصر ٤٣ دولة وأكثر من ٧٠٠ مليون نسمة ويتحدد النفوذ والتأثير الدولى لهذه الكتلة عبر مصادر ثلاثة هى:

- قوتها العددية الواضحة.

- الثروة البترولية الموجودة لدى بعض أفرادها.

- مشاركة أفراد هذه المجموعة الإسلامية فـى الجماعـات الدولية المتنوعة مثل منظمة الدول المصدرة للبترول (اوبك) منظمة الوحدة الأفريقية جامعة الدول العربية مجموعة الـ ـ ٧٧ منظمة أمم جنوب شرق أسيا.

وتعقد المنظمة لقاءات متكررة فى فتـرات منتظمـة لرؤساء الدول ووزراء الخارجية والاقتصاد والماليـة، كمـا أسست العديد من المنظمـات المتخصصـة النوعيـة مثـل الإذاعات الإسلامية، اتحاد منظمة الهلال الأحمر الإسلامى، البنك الإسلامى للتنمية، والمنظمات الإسلامية الأفروأسيوية، المؤتمر الإسلامى الأسـيوى، المـؤتمر الإسـلامى للعلـم والتكنولوجيا، المؤتمر العالمى للشباب الإسلامى، ومـؤتمر الدول الإسلامية الصـناعية. وشـملت تصـريحات القمـة الإسـلامية لقـاءات وزراء خارجيـة الـدول الإسـلامية موضوعات متنوعـة، أعطـت أهميـة خاصـة للقضـية الفلسطينية، وتأييد ودعم منظمة التحرير الفلسطينية، وحـق الفلسطينيين فى تقرير مصيرهم، وكانت التصريحات عادة ما تشير بصفة خاصة إلى القدس باعتبارها مدينة عربية مسلمة

كشاهد وكرمز فريد على التقاء الإسلام مع الأديان السماوية الأولى. وهناك اعتبار أخر يتمثل فى الـدعوة إلـى تعزيـز ودعم التضامن بين الدول الإسلامية.

وكانت توصيات المؤتمر الثالث للقمة الإسلامية الذى عقد فى الطائف بالمملكة العربية السعودية فى يناير ١٩٨١م تتضمن الدعوة إلى تحرير المناطق العربية مـن الاحـتلال الإسرائيلى وهى مناطق تتضمن القدس الشرقية والتوصـية بأن تشمل المقاطعة العربية للاقتصاد الإسرائيلى كل الـدول الإسلامية أى مقاطعة جميع الـدول الإسـلامية لإسـرائيل. والانسحاب السوفيتى من كـل الـدول الإسـلامية أى مـن أفغانستان والوقف المباشر الفورى لإطلاق النار فى الحرب العراقية الإيرانية. وتشكيل لجنة للوساطة، وإعلان عن خطة وتشكيل محكمة قضائية للدول الإسلامية، وإعلان الحاجة إلى المزيد من المساعدات الاقتصادية للدول الإسلامية الفقيرة.

وعلى أية حال فإن الدول الإسلامية سوف تتطـور بالفعل من خلال نسق عالى فرعى مـؤثر. فسـلوكها فـى عمليات التصويت فى اجتماعات الأمم المتحدة يظهر درجـة عالية من التضامن بين الدول الإسلامية حول العديـد مـن

القضايا، متضمنة الأمن العالمى، تحديد وضـبط التسـليح، التكاثر النووى، الصراع العربى الإسـرائيلى، العنصـرية، حقوق الإنسان، ونهاية الاستعمار، والمسـائل الاقتصـادية. وليس من الواضح، ما إذا كان هذا التضامن ينبع من كونهـا دولا إسلامية أم دولا نامية. فعلى ما يبدو لا توجـد روابـط اقتصادية قوية بين هذه البلدان، فعلى سبيل المثال فإن حجـم التجارة الداخلية بين مجموعة الدول الإسلامية ليس لـه أيـة أهمية أو دلالة.

ومن الواضح أن الدول العربية حققت نجاحا يجعـل المسألة الفلسـطينية ذات أولويـة واهتمـام فـى المـؤتمر الإسلامى، وأن الدول الإسلامية غير العربية لم تعد تردد فى مساعدة تأييد القضية العربية سياسيا ودبلوماسيا. ومن ثم فإن التضامن الإسلامى يعتمد فـى المسـتقبل، وعلـى المـدى الواسع، على إرادة ورغبة الدول العربية الغنية فى توظيـف الثروة النفطية، ومساعدة البلدان الإسلامية الفقيرة التى تأثرت بشدة بسبب ارتفاع أسعار البترول. هذا التوقع من المحتمـل أن يغرى كثير من الصفوات المسلمة لتشجيعهم للمشاركة فى تحسين الأوضاع العربية أما عدم انجاز هذه الوعود أو الوفاء

بها، فربما يحد من الاغتراب إلى التضامن الإسلامى ويشجع اختيارات سياسية أخرى.

ملخص حول الانبعاث الإسلامى:

من المأمول أن هذا الكتاب سوف يزيد مـن فهمنـا للانبعاث الإسلامى، ويشجع على المزيد مـن البحـث فـى مناطق ما تزال معرفتنا بها ناقصة وبصفة خاصة نحن فـى حاجة إلى بحث ما يلى:

١- دراسـات حـالات لمختلـف الجماعـات والتنظيمـات الإسـلامية تشـمل أيـديولوجيا والأصـول الاجتماعيـة والاستراتيجية والتكنيك.

٢- دراسات حول أثر الانبعاث الإسلامى على مكانة الولاء السياسى وكيف ترتبط الفعاليات الإسلامية بأشـكال الـولاء السياسى الأخرى، كالقومية العربية خاصة، أو الدولة الوطنية أو ذوات التوجه القومى كالعراق ومصر والـولاء الفرعـى كالأكراد والبربر.

٣- دراسات مقارنة لجماعات الانبعـاث الإسـلامى عبـر الزمان والمكان.

إن مستقبل الحركات الإسلامية يختلف تماما من بلـد عربى إلى بلد أخر، إن قدر هذه الحركـات يعتمـد علـى التفاعل بين نشاطات هذه الحركات غيرها مـن الجماعـات والصفوات الأخرى، وهذا التفاعل يعتمد على قدرة الجماعات الإسلامية على توسيع قاعدتها بحيث تصبح تجمعات واسـعا وعريضا للقوى الاجتماعية شبيه بذلك الذى حدث فى إيران قبل الثورة، وهذه القدرة تتطلب بزوغ قيادة شعبية أو وطنية مثل حسن البنا فى مصر فى الأربعينات، والخـومينى فـى إيران فى السبعينات، الأمر الذى تتفقده الجماعات الإسلامية فى معظم الدول العربية. إنها تتطلب أيضا تطـوير برنـامج سياسى، أو أهداف يمكن للجماعات المتنوعة أن ترتبط بهـا وتتوحد معها.

وتتسم الطموحات السياسية للجماعات الإسلامية فـى البلدان العربية بأنها محدودة وهذه السمة تنسحب بشكل عـام على دعواها، فى كثير من الحالات نجد أنها تؤيد وتدافع عن المبادئ الأخلاقية أكثر من كونها تقدم برامج أو حلولا واقعية للمشكلات الاجتماعية. إن الجماعات الإسلامية مدعوة لـيس بهدف إعاقتهم وإرباكهم لأن توضح مواقفها من قضايا مثـل

الحرية السياسية وبصفة خاصة حرية الفكر وحرية تأسـيس أحزاب سياسية، فهو مهم للمواطنة، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين فى المجتمع، وأوضاع المرأة، ونمط أو شكل النظام السياسى. عامل أخر هام يؤثر على مستقبل الجماعات الإسلامية هو السياسات الحكومية تجاه هذه الجماعات، وهى السياسات التى تراوحت ما بين التعاون والوفاق إلى القمـع. إن مستقبل هذه الجماعات سوف يتأثر أيضا بمـدى فعاليـة برامج الحكومة فى المشكلات الاجتماعيـة وزيـادة شـعبية النظام وشرعيته. ومن المهم هنا التذكير بأن نجاح الحركات السياسية لا يعتمد على تفوق وشـموخ دعوتهـا الأخلاقيـة والأيديولوجية، وإنما يعتمد نجاحها على برامجها وسياسـاتها وقدرتها على تأسيس ائتلافيات واندماجات سياسية، وتوسـيع مجال جاذبيتهم. لا يجد شئ محتوم يتعـذر اجتنابـه حـول مستقبل هذه الجماعات الإسلامية فإنه يمكن القضـاء عليهـا بسهولة ويمكن أن تزول كما حدث من قبل بالنسبة لجماعـة الإخوان المسلمين التى كانت أكثر شعبية وقـوة مـن هـذه الجماعات وهو ما حدث لهـا فـى عـام ١٩٥٥، أو ربمـا يسهمون فى تطوير مركب بين الإسلام والأزمنـة الحديثـة

وهو الأمر الذى نحن فى أشد الحاجـة إليـه والـذى طـال انتظاره.

ومن المحتمل أن تظل الجماعات الإسـلامية كقـوة خلال الثمانينيات. ومهما كان ما سيحدث فمما لا شك فيـه أن الانبعاث الإسلامى قد بعث الحيوية فى التقاليد الإسـلامية القديمة وأكد على أهمية الإسلام فى حياة معظم العرب.

الفصل السادس

حركات الإحياء الإسلامى : أزمة الشرعية
والصراع الإثنى
والبحث عن خيارات وبدائل إسلامية

الفصل السادس

حركات الإحياء الإسلامى : أزمة الشرعية والصراع الإثنى

والبحث عن خيارات وبدائل إسلامية(*)

إن الحديث حول الانبعاث المعاصـر للإسـلام بـدا وكأنه قد أصاب العالم غير الإسلامى بالمفاجـأة والدهشـة . فالعالم الغربى المهموم بتفاقم حدة أزماته الاقتصادية وقضايا الأمن والتضخم، والطاقة، والصراع العربى الإسرائيلى بـدا الانبعاث الجديد للإسلام أمرا مثيرا للقلق ، بل ونذير سـوء بالنسبة له . وثمة نفر قليل من المفكرين سواء فى الغرب أو العالم الشيوعى كانوا قادرين بالفعل على التنبوء بحدوث هذا الانبعاث المعاصر للإسلام وربما كان سوء الفهم الذى لازم الباحثين الليبراليين والماديين التاريخيين وأيضا رجال الدولة فى العالم غير الإسلامى والذين كانوا معصوبى العينين ، هو الذى دفعهم الى الاستخفاف والتقليل من قدرة الإسلام علـى

(*) R.Hrair Dekmegian, Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic conflict and search for Islamic Alternatives, the middel East Journal . Vol. 34, Winter 1980, pp. .1-11

الانبعاث والتجديد . وهذه الدراسة محاولة أولية لتحديد بعض سمات وخصائص الإحياء الإسلامى المعاصر وبيان العوامل المسئولة عن نشأة هذا الانبعاث.

الإحياء الإسلامى : ثلاثة خصائص أساسية .

لعل من أهم خصائص حركـة الإحيـاء الإسـلامى المعاصرة هو عمومية انتشارها ، فحركة العودة الى الأصول أو الجذور الإسلامية هى حركة انتقالية فى كل المجتمعـات والجماعات الإسلامية بغض النظر عن حجمهـا أو السـياق السياسى والاقتصادى والثقافى . إن البحـث عـن الهويـة الإسلامية الجديدة يمكن أن نتبينه فى الواقع ، ليس فقط فـى العالم العربى ، ولكن أيضا فى نيجيريا ، وتركيا ، وباكستان ، وإندونيسيا ، كما أن هذا الإحياء الإسلامى لم يظهر فحسب فى المجتمعات والبلدان التى تدين معظم سـكانها بالإسـلام وإنما ظهر أيضا بين الأقليات المسلمة فى الهنـد والفيليبـين والاتحاد السوفيتى والبلدان الغربيـة . أيضـا لا يمكننـا أن نقصر هذا الأحياء الإسلامى على طبقات اجتماعية اقتصادية بعينها أو على مهن محددة ، فبينما يأتى أكثر مؤيدى حركـة الأحياء الإسلامى من الطبقات الـدنيا والطبقـات الوسـطى

الدنيا، نجد أن هناك أيضا دلائل قوية ومتزايدة تشـير الـى الانتشار واسع النطاق لمحاكـاة وإظهـار رمـوز الحيـاة الإسلامية بين الطبقات الوسطى والوسطى العليا فى بعـض المجتمعات المتقدمة نسبيا كما هو الحال فى مصـر وتركيـا وتونس.

والسمة الفريدة الثانية التى تتسم بها حركات الانبعاث والتجديد الإسلامى المعاصرة هى تعدد مراكزها . فعمليـات الاندماج وتجاوز الحدود القوميـة ليسـت مقصـورة علـى المراكز التنظيمية أو الثورية الحركة . والمركـزان اللـذان يستطيعان النهوض بأعباء قيادة الحركة الإسلامية الوليدة هما العربية السعودية ومصر ، وكل من البلدين تحكمه صـفوات ونخب محافظة وسلطوية ترعى الأصـولية الإسـلامية . إن إمكان بزوغ مركز إسلامى قوى ومؤثر تكون مـن خـلال اندماج السلطة الروحية للحرمين والتـى يـدعمها الكـوادر والأطر الدينية والمصادر الثقافية الإسلامية للأزهر ، فضلا عن تدبير الأموال الضرورية عن طريق المال السعودى.

وفى الواقع كانت المرحلة المبكرة فى نمو وتطـور الحركة الإسلامية الوليدة تفتقر الى وجود قيـادة كارزميـة

يكون بإمكانها أن تغذى المركـز بلغـة الوحـدة الروحيـة والفاعلية الثورية وبالتالى لم يكن هناك وعلى امتداد العـالم الإسلامى، ما يمكن اعتباره ،مركزا رمزيا أو روحيا للحركة الإسلامية ، كما كان الأمر مثلا فى القرن الماضى بالنسـبة للسلطان عبد الحميد الذى قاد حركة الجامعة الإسلامية وبدعم من الشيخ جمال الدين الأفغانى.

لقد كانت القيادة المركزية الممكنة للحركة الإسلامية المعاصرة إبان بزوغها تتمثل فى أية الله الخـومينى ، إلا أن هذه القيادة كانت محلية ومحدودة بالنسبة لطائفـة المسـلمين الشيعة الأثنى عشرية والذين يعيشون فى إيـران وجنـوب العراق ، ولهذا يمكن أن نعتبر أن حركة العودة الى الأصول الإسلامية هى حركة قطرية ومحلية الطابع وتتعدد مراكزها وتمتلك إمكانات للنمو والتطور اسـتجابة لظـروف خاصـة موجودة فى بيئات قومية متباينة.

ففى حالة إيران مثلا نجد أن الثورة الإسلامية لأيـة الله الخومينى أحدثت ردود أفعال واسعة للسياسات القمعيـة المتعصبة لنظام الشاة السياسى الفاسد . وفى المقابل – حالـة مصر – نجد أن معظم الأصوليين الإسلاميين أكثر إنجـذابا

الى المطالبة بالعد الإجتماعى لجماهير المصريين حتى وعلى الرغم من تشابه وضعيات الأزمات فى المجتمعات الإسلامية المتباينة ، فان حركة الإحياء الإسلامية قـد تتخـذ طابعـا يتجاوز ويتخطى القوميات بشكل واقعى إلا أنه من الأهميـة بمكان أن نلاحظ أن الطابع العابر للقومية والذى تتسـم بـه الحركة الإسلامية يبدو أكثر روحية ورمزية من كونه طابعا تنظيميا.

والسمة الثالث الجديرة بالملاحظة والتى تتسـم بهـا الحركة الإسلامية هو استمراريتها وتواصلها . فعلى الـرغم من الاكتشاف المتأخر لوجود ظاهرة الإحياء الإسلامى مـن قبل الحكومات ووسائل الأعلام الغربية فإن الاتجـاه نحـو الإحياء وإعادة بعث الإسلام من جديد كانت ظاهرة مسـتمرة وموجودة فى المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر.

ويستطيع المرء إدراك أن ثمة نمطا كلاسـيكيا مـن المد والجذر ، الانحسار والامتداد بين الاتجاهات العلمانيـة والاتجاهات الإسلامية . فمنذ الصدمة العنيفة التـى أحـدثتها الإمبريالية الأوروبية فى القرن التاسـع عشـر وعمليـات التغريـب Westernization التـى واكبتهـا وتبعتهـا ،

والمجتمعات الإسلامية تشهد ردود فعل إسلامية تمتد نطاقها من الجامعة الإسلامية للأفغانى الى محمد عبده ومحاولاتـه لجعل الإسلام أكثر ملائمة للحداثة ، كما أن سنوات الصياغة الليبرالية فى مصر أعقبها أيضا رد فعل إحيائى إسلامى على أيدى محمد حسين هيكل وحسن البنـا وجماعـة الإخـوان المسلمين منذ نهاية العشرينات من القرن الحالى.

وإذا كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ قد أعادت مصر ثانية الى طريق العلمانية فإن التحول ببطء فى الاتجاه المقابل وهو الإحياء الإسلامى قد بدأ على استحياء بعـد حـرب يونيـو ١٩٦٧ . وبعد هذا الجدل المستمر بـين العلمنـة والإسـلام شاهدا يظهر استمرارية وتواصل الإسلام كقـوة اجتماعيـة دائمة الحضور ، كما أنه ينطوى على دلائل تشير أيضا الى الفشل المستمر للبلدان الإسلامية فى صياغة مركـب يجمـع بين العلمانية والإسلامية كحـل للصـراع المؤسسـى فـى المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

والسؤال الذى يطـرح نفسـه الآن لمـاذا الإحيـاء الإسلامى فى الربع الأخير مـن القـرن العشـرين ؟ مـن المجازفة أن نحدد مجموعة من العوامل الدقيقة التى قد تكون

مسئوله بدرجة أو بأخرى عن تطـور الإحيـاء الإسـلامى المعاصر، وفى حين أن طرح عددا من القضايا والتفسيرات العامة يمكن أن تخدم كفرضيات تفسيرية محورية فيما يتعلق بنمو وتطور الإحياء الإسلامى المعاصر فى منطقة الشـرق الأوسط.

الاستجابة للأزمة:

فى معظم التحليلات التى قدمت يظهر الحديث عـن عودة الروح الإسلامية كما لو كان استجابة طبيعية للخبرات المرضية والأزمة الممتدة التى صـدمت بهـا المجتمعـات الإسلامية فى الأزمنة الحديثة والمعاصرة . وهـذا الأزمـة الممتدة تنطوى على حيرة المسلمين وعجـزهم عـن إدراك وتعيين هويتهم الذاتية فـى مواجهـة التـأثيرات السياسـة والاقتصادية والاجتماعية للإمبرياليتين الغربية والسـوفيتية ، وثقل وضغوط ضروريات التنمية ، والنضـال مـن أجـل الاسـتقلال ، والصـراع العلمانيـة ذات التوجـه الغربـى والماركسية ، والصراع السياسى المتفاقم أبدا فـى المنطقـة العربية العالم الإسلامى على امتداده . وعلى هذا النحو فـإن هذا العوامل المتعددة الأبعاد المكونة لأزمة العالم الإسـلامى

والتى بدت كحافظ يقتضى العودة للأصول الإسلامية ، يمكن أن نصنفها الى ثلاث فئات عريضـة سياسـة واقتصـادية وعسكرية ، تعد مسئولة عن الأزمة التى استعدت ضـرورة العودة الى الأصول الإسلامية وكل مجموعة من هذه العوامل الثلاثة فى حاجة الى تحليل وتفسير.

أولاً: أزمة الشرعية ونظم الحكم العاجزة

تعتبر حركة العودة الى الإسلامى ، والى حد كبير ، رد فعل لفشل النخب أو الصفوات فى البلدان الإسلامية فـى تأسيس نظم حكم شرعية داخل مجتمعاتها السياسية الأخذة فى النمو والتطور . وفى الصياغة الفيبرية الكلاسيكية تسـتلزم الشرعية التحول من القوة المجردة داخل السلطة والتى تقوم على الاتفاق العام والامتثال والطاعة دون اللجوء المـألوف للقهر والجبر وعليه فإن تأسيس نظم حكم شرعية يعد واحدة من السمات المميزة والجوهرية والتى تفتقدها الدول الوطنية الحديثة فى معظم بدلان العالم الثالث والتى من بينها البلـدان الإسلامية ، ويمكن العثور على جذور أزمة الشـرعية فـى البلدان الإسلامية فى فشل الصفوات السياسية والفكرية فـى هذه المجتمعات فى إحلال الأيديولوجيات العلمانية للشـرعية

والحكم والتماسك الاجتماعى محـل الشـرعية الإسـلامية التقليدية. ففى دولة الخلافة الإمبراطورية العثمانية وفى إيران ظهرت أشكال متنوعة للقومية قامت على أسـاس محاكـاة القوميات الأوروبية ، وهذه المحاكاة للتقدم الأوربـى كانـت تنطوى على اسـتعارة النمـاذج المؤسسـية والممارسـات الأوروبية وغالبا ما اختلطت بالتفكير الألمانى فـى قضـية السلطة وفى السنوات المتأخرة بالماركسية والأشكال المتباينة للاشتراكية وبعد مرور ستة عقود من التجريب لم يظهر بعد ذلك المركب الأيديولوجى وفيما يتعلق بالمحاولات الأربعـة الكبرى التى حاولت صياغة المركب الأيـديولوجى للفكـر السياسى والذى يقوم كدليل للفعل السياسى فإننا نجد أن أثنين منهم وهما الكمالية (كمال أتاتورك) والناصرية (جمال عبـد الناصر) قد أصابهما الإفلاس بعد تحقيـق نجـاح محـدود والثالثة هى أيديولوجية البعث التى استمرت فى تقدمها فى ل الظروف الصعبة التـى شـهدها المشـرق العربـى أمـا الأيديولوجية الرابعة فهى الاشتراكية الدستورية التى تجلـت فيها كل خصائص الأزمة حتى قبل زوال عصر بورقيبه.

١ ـ نموذج كمال أتاتورك

كانت محاولة كمال آتاتورك المبكرة لبنـاء مجتمـع سياسى قابل للنمو ينهض على أساس بعث القومية التركيـة ودعمها وتعزيزها بالعلمنة والتغريب وتشريك الاقتصاد أعنى اشتراكية الدولة ، وقد قامت صياغة آتاتورك للشرعية علـى أساس الشخصية البطولية الكاريزمية وأيضا على أساس قوة تماسك الأمة التركية . وقد بدأ هذا الاتحاد فى الاضـمحلال بشك متصاعد بعد نصف قرن تحت تحـديات الاسـتقطاب الأيديولوجى والحروب الانفصالية الأثنية والطبقيـة ،ولقـد أثرت الإصلاحات العلمانيـة بالدرجـة الأول فـى النخـب العسكرية والبيروقراطية والمثقفين الأتراك فى حـين ظـل الجانب الأخر من المجتمع فى معظمة تقليديا وإسلاميا فـى توجهاته وذلك على الرغم من السياسات الحكومية المعاديـة للدين .

إن استعادة الأحداث الماضية آتاتورك توضح لنا أنها محاولة جديدة وغير مسبوقة لخلق مؤسسة علمانيـة جديـدة للسلطة السياسية ، إلا أنها كانت محاولة ناقصة وغير مكتملة ولم يكن من نصيبها النجاح الكامل خاصة إذا ما نظرنا الـى

الاضطرابات وشهدتها تركيا المعاصرة وأيضـا الإنبعـاث القوى للقوى الإجتماعية ذات التوجهات الإسلامية.

٢- الناصرية:

كانت المحاولة الثانية لخلق نظام سياسى حديث هـى محاولة عبد الناصر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ولقد تطور فكر عبد الناصر وجيله فى ظل تأثيرات متفاوتة للتيارات الفكرية والسياسة المتباينة وهى القوميـة المصـرية ، والأصـولية الإسلامية ، والقومية العربية، والماركسـية . فـى سـنواته المبكرة تأثر عبد الناصر بدرجة كبيـر بالأفكـار القوميـة المتطرفة لجماعة مصر الفتاة وبدرجة أقـل بأفكـار الأمـة الإسلامية لجماعة الإخوان المسلمين، وبدرجة أخرى قويـة تأثر ناصر وهو فـى لسـلطة بأفكـار القوميـة العربيـة وبالماركسية . وخلافا لكمال آتاتورك ، فإن صياغة ناصـر للشرعية لم تنهض على أساس المعارضة أو الإلغـاء التـام للماضى الأيديولوجى أو القطيعة التامة والكلية معه ، ولكنها قامت على أساس اختيار وصياغة مركب والممارسات التـى كانت موجودة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢. ومن ثم أصبح ناصر وطنيا قوميا ومصريا فقط عندما جعل مـن نفـس البطـل

الكاريزمى الأوحد للأمة العربية منذ منتصـف الخمسـينات واسترشـادا سياسـات ناصـر الإجتماعيـة والاقتصـادية بالاشتراكية العربية وهى تعد مركبا من الأفكار الإسـلامية والماركسية ومبادئ اشتراكية الدولة.

وعلـى الـرغم مـن مناهضـة ناصـر ورفضـة الأيديولوجية الدينية التى كانت تحملها وتروج لهـا جماعـة الإخوان المسلمين ، إلا أنه لم يعارض الإسلام ويرفضـه . وفى الحقيقة لقد تحول الإسلام الكهنونى والمؤسسـى الـى سلاح لضبط المجتمع فى يد بيروقراطية الدولـة ، وبغـض النظر عن المركب الذى قدمه ناصر فى صياغته السياسية ، فإن شرعية ناصر تأسسـت علـى شخصـيته الكاريزميـة بمصالح الجماهير العربية ، وأصبح ناصر القائـد والبطـل للمصريين وكل العرب منذ الخمسينات . ولكن الإنتكاسـات التى تعرضت لها سياسات ناصر القوميـة والوطنيـة منـذ منتصف الستينات وحرب اليمن وهزيمة يونيـو ١٩٦٧ أدت الى التآكل المحتوم للكاريزما ثـم الـى ضـمور وتقلـص الناصرية بعد موت القائد .

ولعل من أهم إنجازات الناصـرية داخـل المنطقـة العربية استثارة وعى الجماهير العربية وإنضاج هذا الـوعى وبينان أهمية الوحدة العربية والتى جعلها نـاص ر مكونـا أساسيا فى سيكولوجية الجماهير العربية . ومـن ثـم كـان الفراغ والخواء السياسى والروحى على مستوى طموحـات العرب بعد رحيل عبد الناصر . إن جيلا عربيا كاملا قد نشأ وتطور فى ظل الطموحات والمشروعات الناصـرية التـى أجهضت ، وكان موت الكاريزما إيذانا بميلاد أزمة جديدة فى الشرعية ، ذلك أن القوى الكاريزمية للشرعية لم تكن تتجاوز القائد الذى مات ، وصياغته للشرعية ،الناصرية ،لـم تكـن بمقدورها أن تتحول بعد وفاتـه الـى إرث ملائـم وقابـل للاستمرارية والانتشار.

٣- أيديولوجية حزب البعث والبورقيبية:

عارضت الصياغة الأيديولوجية لحزب البعث قيـام وحدة الأمة العربية على أساس أهداف مستمدة من ماضـى العرب الأيديولوجى ، هذا على الرغم من اعترافها بأهميـة الإسلام وإسـهامه فـى تأسـيس الحضـارة العربيـة . إن أيديولوجية البعث كانت علمانيـة واشـتراكية علـى وجـه

الخصوص ، أيضا عـارض البعـث القيـادة الكاريزميـة والشرعية الكاريزمية التى كان يمثلها عبد الناصر ، مما دفع الحزب الى الانفصال بسوريا وفلك الارتباط بدولة الوحـدة التى أسسها ناصر فى ١٩٥٨ وتأسيس سلطات وحكومـات عسكرية فى كل من سوريا والعراق .واعتمد نظام البعث فى هاتين الدولتين على صياغة عقلانية للشـرعية حيـث قـام الحزب بتحديد أهداف الأمة العربية فى الاشتراكية كوسـيلة لتحقيق العدل الإجتماعى . وحتى اللحظة لا يـزال حـزب البعث يناضل من أجل تأسيس مجتمعات سياسـية ملائمـة للعصر.

وتعد الخبرة التونسية فى التطور الوطنى خبرة فريدة لأنها جمعت بين الشـرعية الكاريزميـة للحبيـب بورقيبـة والشرعية القانونية العقلانية للحزب الاشتراكى الدسـتورى القائم على أساس المزج بين الأفكار الاشتراكية والوطنيـة . وخلافا للتجربة الناصرية وخبرة البعث العربى الاشتراكى ، تنطوى الحالة التونسية على أوجه شبه خاصة بنموذج كمال آتاتورك فى تركيا ، فهى تجمع بـين القيـادة الكاريزميـة المؤثرة ،والحزب القائد وكلاهما كان يتم توظيفه معا لتحيـق

قدر من النجاح النسبى الذى استمر حتى السنوات الأخيـرة من حكم بورقيبة . وكانت نقطة الضـعف الأساسـية فـى صياغة بورقيبة هو محليتها ، ومن ثم لم تكن هناك إمكانيـة لتصدير هذا النموذج أو هذه الصياغة لباقى الأمة العربية أو أى مكان آخر.

إن أزمة الشرعية تعد أكثر الأزمات حدة وخطـورة فى كثير من بلدان العالم الإسلامى.

وصياغات الشرعية التى تم تركيبها وتوليفهـا مـن خليط من الإسلام التقليدى والسلطة الملكية القبلية والقومية (ومثال ذلك المغرب والعربيـة السـعودية والإمبراطوريـة الإيرانية قبل الثورة ودول الخليج العربـى وباكسـتان) أو الجمع بين المبادى الاشتراكية والإسلام لتأكيد حكم الأقلية من رجال الجيش والتكنوقراط (مثال الجزائـر) وفـى حـالتى أفغانستان واليمن الجنوبى ظهرت الماركسـية كأيديولوجيـة مهيمنة ومسيطرة للصفوة الحاكمة . وفى ليبيا كانت تجربـة جديدة تقوم على أساس الكاريزما القويـة لمعمـر القـذافى مصحوبة بمركب إسـلامى ناصـرى داخـل إطـار مـن الديمقراطية المباشرة . وباستثناء الجزائر وليبيا ثمة إشارات

ودلائل قليلة لاهتمام الصفوات السياسية بتنمية وتطوير أبنية وأشكال أيديولوجية لتنظـيم الفعـل الجمـاهيرى ولمقابلـة احتياجات ومطالب التحديث.

ثانياً : غياب العدل الإجتماعى:

ترسخت أزمة شـرعية النخـب السياسـة والـنظم الإجتماعية الاقتصادية وتفاقمت حدتها فى الشـرق الأوسـط بفعل فشل الحكومات فى تحقيق وعودهـا بإنجـاز التنميـة وتحقيق العدل الاجتماعى. ولقـد تفاقمـت حـدة الأزمـات الاقتصادية فى البلدان الإسلامية وذلك باستثناء دول الخلـيج الغنية . ومن بين العوامل المسـئولة عـن هـذه الأزمـات الاقتصادية عجز وعدم أهلية وفساد النخب الحكمة والتضخم ، والمعدلات العالية لنمو السـكان ، وغيـاب أيـديولوجيات تنموية واضحة ومتبلـورة للتخطـيط الاقتصـادى وتعبئـة الجماهير . وحتى الدول المنتجة للنفط لم تكن بمنـأى عـن المشكلات الاقتصادية لافتقادها للآليات التـى تـوازن بـين التنمية الاقتصادية وتوزيع الدخل.

إن النظر الى الثورة الضخمة المتدفقة فـى داخـل المحيط الإسلامى على أنها منحة وهبة إلهية متفاوتة يعد أمرا

جديرا بالسخرية . ففى ميدان الصراع العالمى صار للـنفط أهمية متصاعدة فى ميزان القوة السياسية والاقتصادية للدول الإسلامية الرئيسية المنتجة للنفط الى حد أن التأثير الـداخلى للثروة النفطية كان ساحقا وممزقا لكل الدول المنتجة للبترول ولاقتصادياتها التابعة . ولقد كان التدفق الهائل للمال النفطى بعد عام ١٩٧٣ عاملا فى عدم الاستقرار فى إيران فالشـاه الطاغية المستبد (الإقطاعى الرأسمالى) والذى سـاهم فـى تدمير ذاته بوجوده على قمة النظام الذى كـان يعـانى مـن الاستقطاب الطبقى الحاد المتزايد فـى سـياق مـن الفسـاد الرسمى الحكومى والتضخم وارتفاع معـدلات الاسـتهلاك الترفى للنخب الإيرانية المستغربة جنبا الى جنب مع مـاهر وأوضاع البؤس الريفى والحضرى فى إيران.

أيضا لم يكن المال النفطى المتدفق من دول الخلـيج العربى مفيدا فى دعم الاستقرار الاقتصادى لـبعض الـدول التابعة مثل سوريا ومصر فالمسـاعدات الاقتصـادية التـى حصلت عليها هاتين الدولتين من الدول العربية المحافظة تعد مسئولة بشكل جزئى عن تأسيس نظم اقتصـادية رأسـمالية مفتوحة ومن ثم تراجعهما عن التطبيقات الاشتراكية وبالتالى

ابتليت هاتين الدولتين بعدم الاستقرار الناتج عن التحول الى اقتصاديات السوق . ففى حالة سوريا نجد أن سـوء توزيـع الثروة بدأ وكأنه يدعم الانقسام الإثنى . وكان سـوء توزيـع الثروة عاملا مهما فى تفاقم حدة الصـراع بـين العلـويين المسيطرين سياسيا والمسيحيين المسيطرين اقتصـاديا فـى جانب والأغلبية السنية من السكان فى الجانب الآخر.

أما فى مصر فقد خلقت سياسات الانفتاح الاقتصادى بعد وفاة عبد الناصر خلقت طبقة جديدة من أصحاب الملايين وسط البؤس والفقر الواسع الانتشار فى مصر الأمر الـذى أدى الى أحداث الشغب فى يناير ١٩٧٧. إن هذا التمزق فى سياسات التنمية الاقتصادية والذى يمكن إدراكه وتعيينه أيضا فى العديد من البلدان النامية قد تفاقمت حدته بفعل التضـخم الذى أصاب الاقتصاد العالمى المعتمد على التعاون المتبـادل بين الدول الغربية وبقية الدول فى المنظومة العالمية وقد كان من نتيجة ذلك أن أصبح لدينا مالا يقل عن ثلاثة عشر بـدلا إسلاميا يقل متوسط الفرد فيها من الدخل القومى عـن ٨٠٠ دولارا فى العام.

ثالثاً: عبء الهزائم العسكرية

العامل الثالث الذى أسهم مع العاملين السابقين فى تشكيل وضعية الأزمة التى عاشتها البلدان الإسلامية هو استمرار الهزائم العسكرية . فهذه البلدان فى سياق سعيها المستمر من أجل الاستقلال الوطنى وللحفاظ عليه عملت على تأسيس قوة عسكرية مؤهلة لحماية وصون مصالحها الإقليمية الحيوية. ولكن هذه الرغبة العميقة والطموح لتأسيس وتطوير قوة عسكرية لم يكتب لها النجاح . باستثناء حالة متفردة هى حالة الجزائر، فإن معظم الدول الإسلامية لم تحصل على استقلالها السياسى من خلال الدخول فى معارك نضالية ضد القوى الإمبريالية الأوروبية ، وبعد الحصول على الاستقلال السياسى تكرر مشهد الفشل العسكرى لكثير من نظم الحكم فى البلدان الإسلامية فى مواجهتها للأعداء من غير المسلمين ، إن توالى وتتابع الهزائم العسكرية لباكستان أمام الهند يعد مثالا واضحا على ذلك.

ومن وجهة نظر الأمة الإسلامية كان لفشل العرب عسكريا فى مواجهة إسرائيل تأثيرات بالغة وعميقة . فلقد كانت تأثيرات هزيمة حرب يونيو ١٩٦٧ وضياع القد

العربية مدمرة ومخربة للعرب ولكل المجتمعات الإسـلامية على نحو بالغ العمق . لقد ولدت هذه الهزائم العسكرية على المستوى الإنسان والاقتصادى مشاعر وأحاسـيس الخـوف وانعدام الأمن والإحساس بالدونية والنقص . وكان من شـأن العجز والواضح للحكومات العربية عن إزالة آثار العـدوان والاحتلال الإسرائيلى بعد حـرب ١٩٦٧ م فـى المنطقـة العربية أن يقوض ، من الأساس، دعـائم شـرعية النخـب العربية الحاكمة وأنظمته العسكرية . وعلاوة على ذلك كـان فشل قادة الدول الإسلامية غير العربيـة علـى المسـتويين الدبلوماسى والعسكرية سببا فى بـزوغ وتصـاعد حركـات الاحتجاج من جانب الجماعات الإسلامية فى بعـض الـدول الهامة مثل إيران وتركيا وباكستان.

فى بحثنا عن العوامل السببية المسئولة عن الإحيـاء الإسلامى المعاصر وجدنا ثلاث مجموعات مـن العوامـل كانت محفزة وباعثة للإحياء . ومع نهاية الستينات فى القرن الحالى تجمعت هذه العوامـل الـثلاث المحفـزة والباعثـة وتفاعلت معا لتشكل وضعية الأزمة متعـددة الأبعـاد التـى شملت البلدان العربية والإسلامية.ومن المحتمل أن تكون هذه

العوامل المحفظة ،والتى خلقت وضعية الأزمة فى كثير من الدول الإسلامية ، كانت فقط فى مراحلها المبكرة للتنمية. وفى مقابلة ومواجهة وضعية الأزمة كان كل من النخب الحاكمة والمسيطرة ،وكذلك قوى المعارضة تقترح وتتوصل مجموعة من المداخل التى تراوحت ما بين الشيوعية الاستبدادية ، واشتراكية الدولة والخلط بين النظم الرأسمالية والإسلامية ومن ثم فإن الخيار الإسلامى بأشكاله المتعددة والمتباينة كان يشكل واحدا فحسب من بين المداخل السابقة لإدارة الأزمة.

العودة الى الجذور الإسلامية : **الخلاص من الاغتراب**.

الإسلام كنظام شامل للقيم والمعتقدات ينطوى على مبادئ ذات طبيعة عملية من خلال الشريعة تمتد لتشمل ماهر وأشكال الوجود الإنسانى الإجتماعى بمستوياته كافة ، ولم تكن مجرد مصادفة أن تتوافق وتتطابق العوامل الثلاثة التى شكلت وضعية الأزمة فى العالم الإسلامى مع المناطق الثلاثة للفاعلية الإجتماعية فيما يتعلق بما أظهره الإسلام بصفة خاصة تجاه هذه العوامل الثلاثة.

فيما يتعلق بأزمة الشرعية الناتجة عن فشل النخـب والصفوات الوطنية فى تأسيس مجتمعات سياسية قابلة للنمـو والتطور ، فإن الإسلام يقدم صياغته التقليدية للشرعية وذلك بمعارضته لمحاولات ومساعى القادة العلمانيين للإفادة مـن المركبات الأيديولوجية الغربية فى دعم وتعزيـز التماسـك الإجتماعى وفى قيادة التفاعل الإجتماعى. وتشير المقترحات المتعددة للعودة الى الشرعية الإسلامية بأصابع الاتهام والنقد للمحتوى غير الإسلامى لتلك الأيديولوجيات الانتقائية مثـل الأتاتوركية والناصرية والبعثية ، كما تنتقـد وترثـى كـل محاولات محاكاة وتقليد النموذجين الغربى السـوفيتى فـى التطور الاقتصادى الاجتماعى.

وتعد فكرة العدالة الاجتماعية جزءا لا يتجـزأ مـن الوعى الإسلامى ويمثل التفاوت الكبير فى توزيـع الثـروة والثراء والتمايز تحديا للقواعد الأساسية الإسلامية بخصوص مشاعية المشاركة فى المصادر الأساسية للثروة . وفى سياق اقتصادى اجتماعى يتسم بازدياد حدة الاسـتقطاب الطبقـى وتعاظم بؤس الجماهير وفقرها فـى حـين تظهـر النخـب والصفوات السياسة كأمثلة سيئة ورديئة على غياب العدالـة

الإجتماعية والاقتصادية ، فإن الإسـلام يمكـن أن يصـدير وبشكل جيد للغاية أيديولوجيـة اجتماعيـة فعالـة ومقنعـة لمعارضة المؤسسات انطلاقا من الوازع الدينى.

وثمة ظاهرتان معاصـرتان للحركـات الإسـلامية الجماهيرية وهما ثورة الخومينى ضد الشـاه فـى إيـران ، والأخرى وإن كانت بدرجة أقل وتتمثل فى الاحتجاجات التى عمت مصر فى يناير من عام ١٩٧٧مباشرة بعـد قـرارات الحكومة لرفع الدعم عن السلع الغذائية الأساسـية . وعلـى المستوى الفكرى فإن منظرين كثرين قدموا صياغة تسـمى الاشتراكية الإسـلامية لـدعم مشـروعية وعدالـة النظـام الاقتصادى – الإجتماعى ، وفى هذا السباق يكون مفيـدا أن نتذكر القاعدة القرآنية الأساسية التى أصبحت مكونا أساسـيا فى الوعى الشعبى الإسلامى وهى (العدل أساس الحكم).

وفى تعيين أهمية الاختيار الإسلامى بالنسبة للعامـل الثالث المسبب لوضعية الأزمة وهـو الهـزائم العسـكرية المتتالية للمسلمين والعرب ، فإن المـرء يجـب أن يلاحـظ الاتجاه الإيجـابى للإسـلام بخصـوص القـوة والشـجاعة العسكرية . ومثل معظم ديانات العالم الطابع العسكرى فـإن

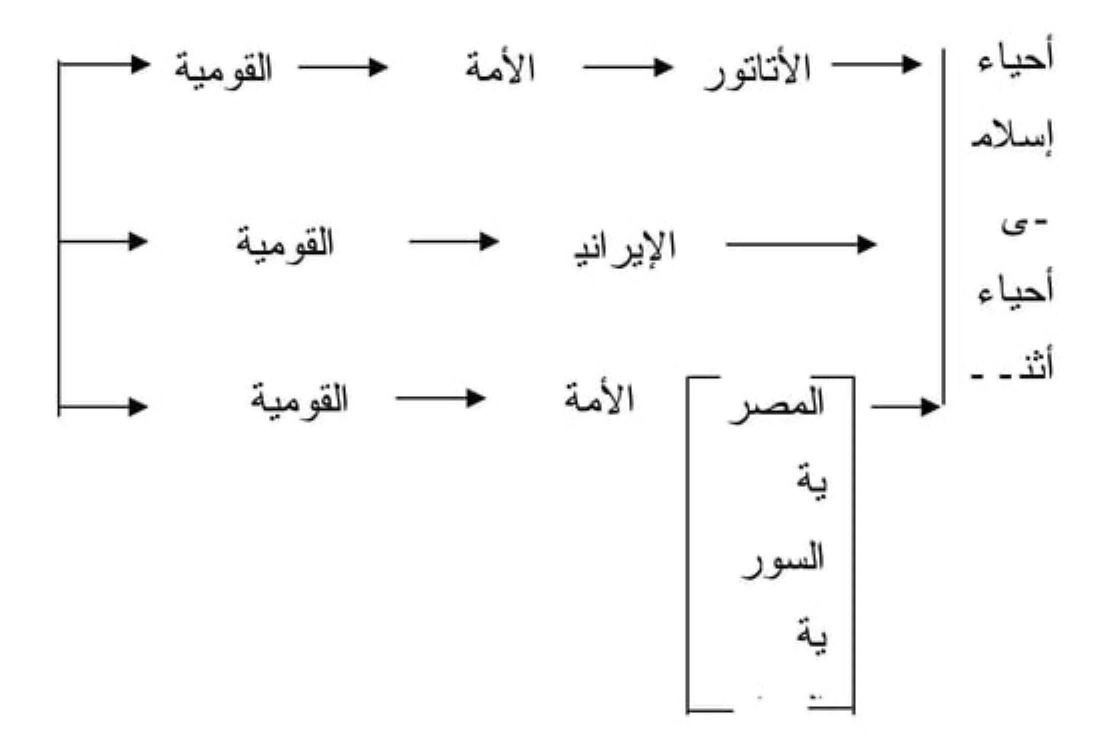
الإسلام يضع الوازع الدينى ومباركة الله على رأس جيوشه التى يعتبرها مدافعة عن العقيدة والدولة . ومن ثم تشيع مفاهيم مثل الجهاد والحرب المقدسة والغزو والشهادة فى سبيل الإسلام أو باسم الإسلام وعزة وشرف المسلمين. وما تزال هذه المفاهيم تلهب وجدان المسلمين وتثير إخلاصهم وتفانيهم . إن الضعف المستمر للجيوش الإسلامية اليوم فى مواجهة الدول غير الإسلامية يلقى بأعباء ثقيلة على عاتق الصفوات الحاكمة فى الدول الإسلامية والتى يشكل العسكريين أغلبيتها. أن الحل الإسلامى المطروح هنا يتمثل فى أن يصبح الإسلام قوة معبأة لحشد الجماهير المسلمة وتنظيمها فى مواجهة أعداء الإسلام فى الخارج.

إن تحديد هوية أنماط الاستجابة الإسلامية للأزمة المجتمعية لا تكون بتقرير قابلية الاختيارات الإسلامية للتطبيق فعلى المدى الويل أثبت التوجه الإسلامى الجديد كفاءته ونجاحه فى إشباع الطموحات الشعبية للمسلمين والوفاء بها أكثر من استلهام النماذج الغربية فى الفكر والفعل السياسى . إن الإسلام يقدم اختيارات سياسية عملية كما أن يكفل لمقنعيه بيئة روحية وملاذا نفسية يلجأون إليه فى

عالمهم الذى يموج بالاضطرابات . لقد فشل معظم الغربيين فى إدراك أن انحدار الدين فى الغرب وتلاشيه هناك لا يعتبر بالضرورة انحدار للدين فى دار الإسلام ، وفى الحقيقة فـإن هوية المسلمين الذاتية واتجاهاتهم تحدد اليوم وفقا لعمليتـين جدليتين إحداهما تاريخية والأخرى معاصرة وكلاهمـا فـى حاجة الى الفحص والتفسير من أجل فهـم وجهـة الأحيـاء الإسلامى اليوم.

العملية الأولى تاريخية:

فالإسلام خاتم الديانات السماوية وشاهد علـى تمـام الوحى وهو يجب الديانتين السابقتين اليهوديـة والمسـيحية، وباستخدام المصطلح الهيجلى يمكن القول بأن اليهودية هـى الفكرة ، والمسيحية نقيضها ، والإسلام هو مركـب الفكـرة ونقيضها كمرحلة عليا التطور الوحى . وعلـى هـذا فـإن مسلمى اليوم يعتقدون أنهم الوارثون للتفوق العقيدى لديانتهم ، وإن الإسلام سيستمر فى ديناميكيته وحيويته الذاتية فى مقابل اضمحلال وتلاشى ديانات الغرب.



العملية الثانية معاصرة

العملية الجدلية الثانية التى حددت هوية مسلمى اليوم وشكلت اتجاهات هى عملية أكثر حداثـة ومعاصـرة مـن السابقة وتبدأ مع انحدار الإسلام كعقيـدة حاكمـة وناظمـة للمجتمعات الإسلامية وانبعاث وظهور القوميـات الوطنيـة التركية والإيرانية المصرية العربية وبالرغم من أن الجـدل

كان يسلك طرقا غير متساوية فى كل حالة ، إلا أن المركب النهائى كان يتضمن نفس السمات والخصـائص فـى كـل القوميات .

ونحن نجد فى المنطقة العربية أن القومية المصـرية كانت تطور النزعة الانفصالية باستثناء الفترة الناصرية حيث ظهرت وبقوة دعاوى الوحدة العربية والأمة العربية الواحدة . وفى العقود التى تلت ناصر ، نجـد إن النخـب القوميـة العربية حاولت نشر دعاوى القوميات الانفصالية أمـلا فـى الحصول على الولاء الشعبى . فالبعثيون، على سبيل المثـال ، سعوا الى دعم فكرة القومية العربية بدون ناصر . ويبـدو أنه فى الكثير من الحالات التى كان يتم فيهـا الـدعوة الـى الوحدة العربية كانت هذه الدعوات تنطـوى علـى دعـاوى رجعية ونكوصية فيما يتعلق بتأسيس الولاء الشعبى خلافـا . لما كان يحدث فى زمن عبد الناصر.

فالدعوة الى الوحدة بعد رحيل ناصر كانت تـنهض على أساس العودة الى الـولاء للإسـلام أو علـى أسـاس التمايزات الأثنية أو العرقية . ومن ثم طفت علـى السـطح

الهويات الدينية والأثنية كبديل للهوية الوطنية والقومية ذات الصفة العلمانية.

وفى تلك الحالات كان الإسلام يشـكل أيديولوجيـة ارتدادية للخـلاص مـن الاغتـراب ، وفقـدان الهويـة ، والاحتجاج الغاضب ، وبهذا المعنى يشكل الإسلام قوة تحول دون اغتراب الجماهير المسلمة وتمنع تشرذمها الإجتمـاعى ويستطيع الإسلام أن يوائم بين الأنشطة السياسية بالإضـافة الى أنه يقدم وسيلة ذات بعد سياسى مهم تتمثل فـى التقـاء واجتماع المسلمين فى المساجد.

الفصل السابع

الإحياء السياسى للإسلام : دراسة حالة لمصر *

* NAZIH N.M.AYUBI, THE POLITCAL ISLAM : THE CASE OF EGYPT IN . MIDDLE EAST STAEL . VOL 12. DESEMBER 1980 NO. 4P. 481-495. NAZIH N.M.AYUBI, THE POLITICAL REVIVAL OF ISLAM : THE CASE OF EGYPT, INT. J., MIDDLE EAST STUD., VOL. 12 NO.4, DECEMBER 1980. PP.481-495 .

الفصل السابع

الإحياء السياسى للإسلام : دراسة حالة لمصر *

مقدمة :

كان الشرق الأوسط مهدا للديانات الثلاث الكبرى التوحيدية ، وإلى يومنا هذا ما تـزال هذه الأديان تقوم بدور هام فى شئون الشرق الأوسط . فالأحداث المعاصرة فـى إيـران ، والعربية السعودية ، وأفغانستان ، وفى ليبيا ، وباكستان ، بالإضافة إلى الأحداث التى كانت على النحو أقل انتشارا فى تركيا وسوريا ومصر وفى الخليج ، هذه الأحداث كانت سببا فى إثارة وتجديد اهتمام الناس بضرورة فهم دور الدين والإحياء الدينى فى الشرق الأوسط .
وتجدر الإشارة إلى أننى سأتكلم عن الإحياء الدينى ، وليس فقط عن الإحيـاء الإسـلامى ، فبالإضافة إلى الحركات الإسلامية سوف نتناول كتلة الليكود خاصة المركب الدينى الهـام وهى فى السلطة فى إسرائيل لأول مرة فى تلك الدولة ولمدة ثلاثة عقود منـذ وجودهـا ، بينما فى لبنان ومصر نستطيع أن نلاحظ حركات إحياء مسيحية لا يمكن لنـا أن نعتبرهـا مجرد ردود أفعال مضادة فحسب .

أولا : الأهمية العالمية للإسلام :

توضح الأحداث الأولية التى وقعت فى مكة فى أواخر عام ١٩٧٩ ، أو علـى نحـو رمزى دقيق ، مدى عالمية المسألة الإسلامية وما تستطيعه من عمـل سياسـى . فـالثورة الإيرانية حركت قطاعات من السكان الشيعة فى عدد من دول الخليج العربـى ، وعنـدما استطاعت جماعة من رجال حرب العصابات الاستيلاء على الحرم المكى ، سارع القـادة السعوديين إلى تكوين رأى قفزا على الأحداث ،: زاعمين أن إيران والأقلية الشـيعية فـى العربية السعودية ، والتى تعمل غالبا فى إنتاج البترول فى المنطقة الشـرقية كـانوا وراء الحادث . وعندما سمع آية الله الخومينى هذا شكك فى صحة هذا الادعاء وأعلن فى تعليقـه أنها مؤامرة من تدبير الأمريكان وإسرائيل لتحريك المسلمين ضد بعضهم البعض . وعنـد سماع أنباء هذه المؤامرة هاجم المسلمين فى باكستان ، وليبيا ، وبلاد أخـرى إسـلامية ، المؤسسات الأمريكية فى تلك البلدان . وعلاوة على ذلك الخوف المتفاقم ، فان القادة العرب المسلمين الذين يرتبطون بفلك السياسة الأمريكية ، ارتأوا أن المؤامرة تم تدبيرها من قبـل

---

* NAZIH N.M.AYUBI, THE POLITCAL ISLAM : THE CASE OF EGYPT IN . MIDDLE EAST STAEL . VOL 12. DESEMBER 1980 NO. 4P. 481-495. NAZIH N.M.AYUBI,
- THE POLITICAL REVIVAL OF ISLAM : THE CASE OF EGYPT, INT. J., MIDDLE EAST STUD., VOL. 12 NO.4, DECEMBER 1980. PP.481-495 .

عملاء السوفيت فى الشرق الأوسط لإثارة العالم الإسلامي والعربـي ضـد الأمريكـان . وتكشفت الأمور بعد ذلك وتبين أن حادثة الحرم المكى إنما كانـت وسـنية خالصـة فـى ممارستها . بدأت بجماعة وهابية جديدة متزمتة ولكنها كانت ذلك ، متعددة الطراف إلى حد ما ، فأولئك الذين نفذوا العملية كانوا فى آخر الأمر ، بالإضافة إلى السعوديين ، مصريين، يمنيين ، وكويتيين ، وسودانيين وعراقيين ، وذلك لإضفاء الطابع العالمى على الحـدث ، ولقد تأكد الآن بأن الهجوم السعودى المضاد كان ممكنا فقط بفضل المساعدة الفرنسية فـى شكل تجهيزات وأشخاص . وعند حصر المجموع الكلى للبلدان إلى جاء منها الأفراد الذين اشتركوا فى هذه الحادثة وجد أنهم جاءوا من ١٣ ثلاث عشرة بلدا عربيا وإسلاميا . وهـذا على المستوى المجرد أو الرمزى ، ولكن على المستوى الملموس والواقعى فانه من الممكن على اقتراح أربعة عوامل أساسية تجعل للتطورات الحادثة فى العالم الإسلامى ذات دلالـة وأهمية استراتيجية عالمية بالغة :

١- تأسس فى إدراك العالم علاقة غريبة لافتة للنظر بين الإسلام والنفط ، فالأمم الإسلامية تشكل الأغلبية فى منظمة الأوبك ، الدول المنتجة للنفط ، وهـى الشـرق الأوسـط ، إندونيسيا ، أو نيجيريا ، والتى يوجد بها أغلبية من السكان المسلمين ، قـد أصـبحت قضية الطاقة قضية حيوية واستراتيجية هامة بالنسبة لكثير من البلدان .

٢- إن الجزء الرئيسى من العالم الإسلامى يعيش فى دول على حـدود متاخمـة للاتحـاد السوفيتى ، وبشكل تقليدى فان هذه الدول الإسلامية المجاورة له تحظى باهتمام كبيـر من جانب الغرب باعتبار أنها تشكل حزاما حاجزا يمنع انتشار الأيديولوجية الشيوعية من الاتحاد السوفيتى . والنتيجة أن تلك الدول ، التى تحظى باحترام الغرب ، تنظم فى هذه المنطقة وتشكل حلفا إسلاميا لمواجهة المد الشيوعى .

٣- أن كل ما يحدث فى العالم الإسلامى يعد ذا دلالة وأهميـة كبـرى بالنسـبة للاتحـاد السوفيتى ، ليس فقط بسبب الأهمية الاستراتيجية والاقتصادية للعالم العربى والإسلامى بالنية للسوفيت ولكن أيضا بسبب ما يمكن أن تحدثه التطورات الحادثة فى المنطقة من تأثيرات فى الأقلية السوفيتية المسلمة وهى أقلية ضخمة ومتنامية .

٤- إن التماسك بين البلدان الإسلامية على الرغم من أنه يبدو على المستوى الرمزى فـى حدود الدنيا ، أنه ليس بدون ثقل قومى . فثمة درجة معقولة من الوحدة فـى المـؤتمر الإسلامى واجتماعات القمة الإسلامية وهذه الدرجة من الوحدة تمت بفضل التمحـور والارتباط العاطفى بقضايا مثل مصير القدس والارتباط بالقضية الفلسطينية من ناحيـة

أخرى ، واستخدمت التجمعات الإسلامية من قبل بعض الدول الإسلامية المفردة لتحقيق أغراضها وأهدافها فى السياسة الخارجية . فبينما استخدمت مصر المؤتمر والمجلس الإسلامى لتأكيد اتفاقياتها الثقافية ، فان السعودية استخدمت البنك الإسلامى ومؤسسات أخرى لتوسيع نطاق اتفاقياتها الثقافية المالية ، وتجدر الإشارة إلى أن التجربة الباكستانية مع الاختيارات النووية كانت ممكنة فقط بفضل المساعدة المالية لليبيا ، وهو الزى أدى بالبعض إلى الحديث عن قنبلة نووية إسلامية وأخيرا وليس أخرا فان التأثير العالمى للإسلام يبدو أنه آخذ فى التزايد والاتساع كما أن الإسلام يكسب باستمرار مهتدين ومؤمنين جدد وبصفة خاصة فى أفريقيا أكثر من أى دين آخر .

ثمة مظاهر وأشكال أخرى لأهمية الإسلام العالمية وهى توضح بالطبع أن الإسلام لا يلعب فقط دورا أساسيا كبيرا فى الشئون الداخلية فى معظم الدول الإسلامية وإنما يمتد ذلك ليشمل العالم كله ، ولكن لأجل المضى فى مسافة أبعد فى تحليل وبحث الأهمية والدلالة السياسية للإسلام ، دعنا أولا ننظر فى بعض العناصر المكونة للعقيدة الإسلامية والخلفية التاريخية لها والتى ربما تساعدنا فى تحليل الأهمية السياسية لهذا الدين . ثمة مدخلان يجب تجنبهما بالضرورة عند التفكير فى مثل هذه القضية هما : -

أ- الأول المدخل الاستشراقى :

فالمستشرق ينفق جهده فى اللغة والنصوص القديمة ويميل إلى تكذيب المخطوط من أجل الواقع وهو يصمم على الاتجاه إلى ملاحظة مظاهر وأشكال السكون المستمر والدائم أكثر من كونه يلاحظ مظاهر وأشكال التغير الدينامى ، وغالبا ما يفضل تصوير المسلمين على أنهم يتظاهرون دائما بكونهم مسلمين وليس شئ آخر ، كما أن المستشرق تنتابه هواجس للبحث عن الأشياء الغريبة والداخلية فى الثقافة الإسلامية كتلك التى تحفل بها روايات ألف ليلة وليلة .

ب- المدخل الثانى الذى يجب تجنبه هو ما يمكن أن نطلق عليه المدخل الاستراتيجى :

إن هذا المدخل يميل كثيرا إلى النظر إلى الأمم الأخرى غير الغربية وكأنها بيادق شطرنج فى لعبة السياسة العالمية . وبالنسبة لهذا المدخل فان دراسة ثقافة المجتمع واقتصاد هذه الأمم تكون ذات فائدة ونفع بقدر ما تصطدم هذه الأمم بأهداف السياسة الخارجية للقوة العظمى .

فهذى ينظر إلى الظاهرة من خلال منظار المصلحة الذاتية ، وأولئك الذين أخذوا بهذا المدخل من المحتمل تماما أن يروا الواقع مشوها وناقصا غير مكتمل .

وبعيدا عن هذين المدخلين (الاستشراقى والاستراتيجى) المحدودين والمضللين أيضا ، فسوف نتحرك الآن من خلال تحليل اجتماعى سياسى بين الدين والسياسة وفى الشرق الأوسط .

الدور السياسى للدين :

فى مستهل حديثنا ينبغى أن نتذكر أن الإسلام نظام عقيدى كلى وشامل ، يتضمن مسائل وأوامر عن علاقة الإنسان بالله (العبادات) كما يتضمن أيضا مسائل وأوامر عن علاقة الإنسان برفاقه من البشر الأخرين (معاملات) . وانطلاقا من هذه الحقيقة فليس ثمة فصل فى الإسلام بين الدين والمسائل الدنيوية (المدنية) ومن الخطأ وعدم الدقة بأية حال القول بأنه لا يوجد فى الإسلام فصل بين الدولة والكنيسة لأنه فى الإسلام ، وعلى الأقل فى السنة الإسلامية لا توجد كنيسة بالمعنى الكنسى الرسمى الهرمى الكهنوتى وحتى فى الإسلام الشيعى ، والزى توجد فيه صفوة كهنوتية بدرجة كبيرة فليس ثمة أساس للإدعاء الزى صنعه رجال الشيعة لتولى مهام الحكم مباشرة بأنفسهم .

وفى هذه المسألة بالذات وليس غيرها ، فان حكومة آية الله خومينى فى إيران تمثل بدعة أكثر من كونها أتباعا أصوليا ، فعلى امتداد التاريخ الإسلامى لم تتوافر الإمكانات العلمية لقيام مؤسسة دينية على غرار الكنيسة بالمعنى الأوربى الوسيط . وعلى الرغم من جهود الكثيرين من دعاة ومؤسسى التحديث فى العالم الإسلامى أمثال (كمال اتاتورك) لعزل الدين عن الشئون الاجتماعية السياسية فى المجتمعات الإسلامية فانه لم تكن هناك أصلا كنيسة ، والتى لو فرض وجودها جدلا لتدخلت فى شئون الحكم . فى الحكومة الإسلامية يستطيع أى مسلم صالح ومؤمن أن يكون حاكما ، ولكن ما يجعل الحكومة إسلامية هو اتباع الحاكم للشريعة حرفيا على الأقل كما وردت فى القرآن وفى سنة النبى محمد .

وهذه الشريعة الآن تغطى مسائل عديدة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالإضافة إلى مسائل الإيمان وعبادة الله وبالنسبة لرجال الدين أو العلماء فعلى الرغم من أنهم لم يحكموا ، إلا أنهم ربما يقدمون إرشاداتهم ونصائحهم واستشاراتهم ، والمحصلة السياسية لهذه الاستشارة فى المصطلح الحديث تكون لإضفاء الشريعة على الحكام أو تكون لأجل التحريض على الثورة ضد أولئك الحكام .

عالميا ، يرى الإسلام الكون كما لو كان منقسما إلى عالمين دار الحـرب ودار السـلام ، والحرب المقدسة (الجهاد) هى الطريق الأوحد للتحول من الأولى للثانية ، هذه القسمة على المستوى النظرى يفترض أنها مؤقتة لحين قيام وتأسيس دولة الإسلام الكونية أو العالميـة ، ولكن على مستوى الواقع والممارسة استمرت هذه القسمة عبر تاريخ الإسلام .

وبرغم ذلك فان المفاوضات الدبلوماسية بين الدارين ليست مستحيلة ، ويذهب بعـض القانونيين مستخدمين المصطلحات القانونية الحديثة إلى وجود قسمة ثالثـة مؤقتـة للعـالم يطلقون عليها دار الصلح أو دار العهد ، ويعطون تميزا مشـروطا ومقيـدا للدولـة غيـر الإسلامية إذا دخلت علاقات تفاوضية مع عالم الإسلام فى ظل شروط محـددة ومؤكـدة ، وفى الواقع بقدر ما أصبح المسلمون ينفرون أكثر من شن وإعلان الحرب ، الحرب الدينية، بقدر ما أصبحوا أكثر ميلا إلى إنهاء النزاعات ودوام واستمرار قـانون السـلام ، وهـى النزعة الأكثر ملائمة داخل الأنماط الحديثة فى السياسة والعلاقات الدولية .

وفى التصورات الإسلامية نجد تميزا بين الشعوب والدول ليس بحسب قومياتهم وإنمـا بحسب دينهم ، فالمسلمون فى كل أنحاء العالم أمة واحدة ، جماعة دينية سياسـية ، وهـذا المعنى من الانتماء يجب أن يمنح المسلم فى كل مكان أهم وأعظم معنى وشـكل لهويتـه . والعرب المحدثون فى حالات كثيرة يتبنون ويختارون هذه الأمة القديمة ، الدينية ، لوصف الأمة الحديثة اليوم ، على الرغم من الدقة الكبيرة لكلمة القومية والتى تستخدم بالطبع أيضا. هذه المشكلة اللفظية تمثل على المستوى المجرد أو الرمزى التشابك الحقيقى ، والفوضـى المحتملة والكاملة بين مفهوم الجماعة الدينية ومفهوم الجماعة القومية فى العالم الإسلامى.

والآن سنعرض بشكل عام للعلاقة المعقدة التى تأسست عقديا وتاريخيـا بـين الـدين والسياسة ، على المستوى الداخلى والعالمى ، وسنضع فـى اعتبارنـا الأدوار السياسـية الممكنة للإسلام فى الأزمنة المعاصرة . إن الملاحظات تشير إلى أن ثمة دورين متبـاينين يستطيع الإسلام القيام بهما فى السياسة الحديثة :

١ـ إن الدين يمكن أن يكون مبررا وسندا للشريعة ، كما فى حالة العائلة السعودية الحاكمة التى تحمى وتوصون الحرمين الشريفين ، والملك الغربى خليفة المؤمنين وبدرجة أقل فى حالة الرئيس السادات ، الرئيس المؤمن .

٢ـ يستطيع الدين أن يكون محفزا للمقاومة والاحتجاج الاجتماعى / والسياسى ، أ، وسـيلة ثورية إعادة بناء المجتمع من جديد . وهذا النموذج من الدول يميل إلى استخدام مدخل

عنيف ، ومن ثم فهو أكثر جذبا لاهتمام الناس وانتباههم . ولهذا السبب سوف نتناول عن قرب أكثر هذا الدور الممكن للإسلام .

لماذا نلاحظ كثيرا من الناس فى المجتمعات الإسلامية فى حالة اهتياج وسخط واستياء، وما الزى يطلبونه ويريدونه بالضبط ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يبدوا لى أنه لابد من أن نأخذ فى الاعتبار بعض المظاهر الخاصة بالإسلام ، فمن الخطأ الاستمرار فى أن نعزو وننسب إلى الإسلام كل تغيير ، ولنفس السبب أيضا انعدام وافتقاد التغيير فى المجتمعات الإسلامية . أن معظم سكان الشرق الأوسط مسلمون ، ولهذا ربما اتخذ نضالهم السياسى شكلا أو طابعا سياسيا أو على الأقل أكتسب صفة إسلامية مميزة . ولكن المسلمون هم أناس يشاركون البشر الآخرين نفس الحاجات الأساسية ، أولئك الذين نحفزهم وتثيرهم بدرجة أكبر أو أقل نفس الطموحات والمخاوف . وأن ما يحدث اليوم فى البلدان الإسلامية لا يمكن استثناءه وفصله بشكل مصطنع ، عن السياق العام للعالم الثالث بكل آلامه وعذابه ومشكلاته الحاضرة .

ومن بين كل تلك المشكلات تبرز مشكلتين : حاجة المجتمع إلى تحديد وتأسيس هويته الذاتية و "أن يكون هو نفسه" وحاجة المجتمع لإدارة مصادرة وإمكاناته بالطريقة التى تقضى إلى مقابلة وتلبية مطالب الجماهير . ولا نجاز هذا المزيج من تحقيق الذات وتحسن القدرات والكفاءات التى تكون جوهر عملية التنمية ، فان الشعوب المسلمة قامت بتجريب نماذج متنوعة ومتعددة ، تتضمن بصفة خاصة ما يلى :

١ - القومية : شهد الشرق الأوسط محاولات وتجارب متكررة لبناء قوميات بالمفهوم الأوربى العلمانى الحديث . وكثيرا من هذه التجارب كانت تقع خارج العالم العربى وتتم بعيدا عن الإسلام منها ، وعلى سبيل المثال ، الكمالية فى تركيا وبهلوى وفى إيران ، معظم هذه التجارب كانت تضم أكثر الأمم الإسلامية صخبا مثل باكستان التى انتهت لأن تصبح دولة قوية بفضل تأييد الغرب ومناصرته .

ومن وجهة نظر التحرر الشامل وتحقيق الذات ، فانه كان ينظر إلى الاندماج المتزايد بالغرب والتبعية له ، على أنه أمر غريب مرغوب فيه . وفى العالم العربى نجد أن فكرة القومية حتى حينما انتشرت وشاعت عن طريق بعض المسيحيين العرب أمثال مكرم عبيد وميشيل عفلق ضمنوا المفهوم المركب الإسلامى الهام . وعلى الرغم من أن يشكلون أقلية بين المسلمين ، إلا أنهم يميلون داما إلى اعتبار أن الإنجازات الرئيسية فى الحضارة الإسلامية كانت عن طريقهم وأنهم قاموا بها . وخلافا لما حدث فى تركيا الحديثة وإيران

الحديثة (الشاة) ، نجد أن الإسلام أحتل مكانا حاسما وأساسيا فى صياغة مفهوم القومية العربية ، ولكن التأكيد هنا على أن علمنة الإسلام يجب النظر إليها على أنها حد المظاهر الأساسية للتراث الثقافى الغربى وليست واحدة من مظاهر الدين بصفة خاصة ، وبالرغم من ذلك لم تنجح القومية العربية فى كل الأحوال فى تحقيق هدفها الرئيسى وهو وحدة كل العرب .

٢- الاشتراكية والماركسية :

الصورة هنا أكثر تعقيدا . فالعالم العربى بصفة خاصة كان يغازل الأفكار والممارسات الاشتراكية . والنموذج الرئيسى والأكثر تأثيرا هنا ، هو التركيبة الناصرية ، التى كانت تسمى عادة بالاشتراكية العربية . لقد مثلت تلك التجربة نمطا من التنمية القومية التى كانت قريبة من رأسمالية الدولة أكثر من كونها اشتراكية . وأصيبت التجربة الناصرية بالشلل مع هزيمة النظام فى عام ١٩٦٧م ، وأخذت فى التلاشى والاضمحلال التدريجى بعد وفاة عبد الناصر فى عام ١٩٧٠م . وأفسحت الطريق لسياسة الانفتاح الاقتصادى التجارى . واعتقد كثيرا من الناس أن الاشتراكية تعرضت للتخريب والفشل . أما الدولة العربية الأخرى التى تبنت نموذجا مشابها إلى حد ما للنموذج المصرى ، كما هو الحال فى سوريا والجزائر والعراق وكانوا من أنصار الناصرية ، فبعضهم ما يزال باقيا والبعض الآخر انتهى إلى نفس الانفتاح الاقتصادى والتجارى .

الماركسية : أيضا تمت تجربتها فى مناطق متفرقة فى العالم الإسلامى : فى الصومال كان ثمة بقايا ماركسية تشكل الأيديولوجية الرسمية إلا أنها اختفت . وفى اليمن الجنوبى تسيطر الماركسية إلا أنها كانت مصحوبة بتفجر أنهار الدم ، وخارج العالم العربى ، فى أفغانستان توجد حكومة ماركسية ولكنها فى حالة صراع مع التقليدية الريفية ، والتى كانت تصف نفسها بمصطلحات دينية . مع استثناء الحالة الممكنة لليمن الجنوبى ، يمكن القول بأن الماركسية لا يبدو أنها استطاعت أن تكسب أرضا فى العالم الإسلامى .

وثمة ملاحظتان يمكن أخذهما فى الاعتبار بالنسبة لهذه النقطة بالذات . الأولى ، أن النضال الرئيسى للشعوب المسلمة كان من أجل التحرير القومى الشامل . وتجارب هذه الشعوب مع الاشتراكية أنها كانت تميل إلى توسيع نطاق مجال النضال القومى ومن ثم كانت تنتهى إلى أن تصبح تابعة للنضال القومى ، وبالتالى فان نصطلح القومية الاقتصادية ، ربما يكون أكثر دقة من مصطلح الاشتراكية . وثانيا أن الاشتراكية والتى تتضمن الماركسية هى مفهوم أوربى يستخدمه المثقفون فى العالم العربى لعرض ثقافات أوروبية خالصة .

ولبيان ردود الفعل الثقافية . للحركات الإسلامية المعاصرة تجاه هـذه النظريـات الوافـدة كالقومية والاشتراكية والماركسية بصياغاتها الغربية العلمانية ، نذكر بأن هـذه الصـيغات ارتأت أن هذه النظريات ليست بذات فائدة للمسلمين ، وأن التحرر الشامل يقتضى نبذ هـذه الصيغات الوافدة وراء ظهورنا ، ولذلك عبرت هذه الحركات عن اتجاهـات قويـة تجـاه الإسلام مقابل ميول قومية ضعيفة . ومن ثم أخذت فى التزايد وفى بناء شعبية حقيقية وغير زائفة لها .

إن وجهة النظر العلمانية ، والتى كانت قائمة حتى الخمسينيات ، وعلى سبيل المثـال أصبحت فى مأزق فى مصر والشرق العربى ، وبدت كأنها آخذة فى التراجـع ولتفسـح المجال السياسى للوعى الدينى . فأقباط مصر ، فى الفترة ما بين العشرينيات والأربعينيات، كان يمكنهم الفوز بمقاعد برلمانية عديدة عن طريق الانتخاب ، حتى أن غالبيـة جمهـور الناخبين المسلمين كانوا ينتخبون ممثلين أقباط عنهم فى البرلمان ، والآن أصبح من الصعب على الأقباط الفوز حتى بمقعدين أو ثلاثة مقاعد فى كل البرلمان . وفى سـوريا نجـد أن الفشل فى تعيين وتحديد الإسلام كدين للدولة فى مسودة مشروع الدستور الحـديث كانـت بسبب مظاهرات عنيفة كبيرة ومناوشات فى عام ١٩٧٣م . ويوجد أيضا ضغوط متزايـدة فى بلدان كثيرة للاعتماد والتعويل المتزايد على الشريعة الإسلامية : فـى مصـر ، علـى سبيل المثال ، اشترط الدستور الجديد لأول مرة على أن الشريعة هى المصـدر الرئيسـى للتشريع ، وكان ذلك التغير استجابة لضغوط متنامية سعت لإقـرار هـذا التغيـر وجعـل الشريعة مصدرا رئيسيا للتشريع .

إن الشعوب الإسلامية فى بحثها عن هويتها وتحقيق ذاتها ، كشفت عن مظاهر توضح أنها أخذت تبتعد عن النظم العلمانية سواء كانت قومية أو يسارية أو أيا كانـت ، وأخـذت تتحرك نحو نظم ذات إطر وأشكال دينية . أما الـنظم العلمانيـة فقـد بـدأ ينظـر إليهـا على نحو متزايد على نظم وافدة وغير مفيدة . وبالطبع يجب علينا أن نعى أن الإسلام ذاته خارج المنطقة العربية ينظر إليه على أنه شئ وافد أيضا . فهو فى الحقيقة شئ قديم وافـد منذ ثلاثة عشر قرنا مضت ، ثم أصبح شيئا متغلغلا ومتجذرا بعمق فى المجتمع وثقافته .

إن التجاء الناس إلى الإسلام كرد فعل لما يعتبرونه فشلا للاختيار أن الأخـرى العلمانيـة القومية والاشتراكية والماركسية ، ليس مدعاة للدهشة لأنهم ربما تحولوا إلى الإسلام كملجأ .وملاذ يمدهم بالسلام الروحى والسكينة والسلوى والعزاء وكمصدر لليقين والحقيقة والثقـة بالنفس ، وذلك يمكن أن يستمد من المعرفة والإطلاع أو من المطلق . وعلـى المسـتوى

الأخر ، فان الإسلام أصبح فى الطليعة بالنسبة لحركات المقاومة والاحتجـاج الاجتمـاعى والسياسى فى داخل المجتمعات الإسلامية يتم إطلاق هذه المقاومة وهذا الاحتجاج لمواجهة الفساد وغياب العدل فى الحكم ، أما خارجيا فان المقاومة والاحتجاج يوجه مباشـرة ضـد الهيمنة الأجنبية . مثل هذه الهيمنة ربما تتمثل فى التهديد والغزو الثقافى ، أو فـى تحـدى الثقافة الوطنية ، ولكن ، هـذا طبيعـى أن للهيمنـة أعبـاء اقتصـادية ، والسياسـية ، والاستراتيجية . أن الغرب وبصفة خاصة الولايات المتحدة الأمريكية ، هو الهدف والقصد لهذه المقاومة ، وهذا للأسباب المتعددة التالية .

١ -ثمة ذكريات تاريخية عن الحروب الصليبية والدينية ومعروف أن سكان الشرق الأوسط يتمتعون بحسن تاريخى قوى .

٢ - الحساسيات التى تولدت بفعل التناقضات بين الماضـى الـدينى والحاضـر البـائس ، الكبرياء والإحساس بالضيم وغياب العدل .

٣ - يوجد كذلك تأثيرات الخبرة الأوربية الاستعمارية ، والتى جاء فى أعقابها وجه أمريكـا الإمبريالى . أن الشرق أوسطين كانوا ينظرون إلى أمريكا على أنها صديق ليبرالـى قوى حتى بداية الخمسينيات ، عندما ملئت الفراغ الزى خـلا بخـروج البريطـانيين والفرنسيين من المنطقة ، ولكن الولايات المتحدة أصبح ينظر إليها بشكل متزايد علـى أنها قوة مهيمنة تفرض وجودها بالقوة .

٤ - يوجد أيضا التأييد والدعم الحميم والخاص الزى يقدمه الغرب وأمريكا لإسرائيل ، وقد ولد هذا مشاعر مريرة وقاسية خاصة بين العرب .

٥ - إن ميل الغربيين والأمريكيين إلى التحالف مع الأنظمة الظالمة والمستغلة فى الشـرق الأوسط والعالم الثالث ولد الكثير من الخوف والشك والكراهية لهم .

٦ - فى كثير من الدوائر الشرق الأوسط يتم تصوير الغرب كمستهلك ، ومتساهل وكمجتمع متفسخ يعانى من الانحطاط وهذا ما جعل من الغرب مصدرا للإعجاب والامتنان وفى الوقت نفسه مصدرا للازدراء .

ما أن يستخدم الإسلام كرأس حربة - لحركات المقاومة والاحتجاج ، فـان الصـعوبة والتحدى المفروض على هذه الحركات فى القيام بثورة إسلامية حقيقة ، سـوف يتمحـور حول الطرق الممكنة التى يستطيع الإسلام من خلالها إعادة بناء المجتمـع . وغالبـا مـا تتحدث التحليلات السطحية عن أن الأصولية الإسلامية تحاول إرجاع عقارب الساعة إلـى العصور الوسطى ، التى كانت عصورا مظلمة بالنسبة لأوروبا إلا أنها تمثل الذروة والقمة

لازدهار الحضارة العربية الإسلامية ومن ثم فهى ليست شيئا سيئا ، ولكن عندما نتناول وضع المسلمين أو المجتمعات الإسلامية اليوم ، للعودة إلى بعض الإنجازات الثقافية والعلمية للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى فهذا شئ يدعوا إلى السخرية إن دعوة للعودة عبر الزمان ، هى بالطبع مستحيلة ، ولهذا السبب ولأسباب أخرى عديدة يجب على المرء أن يستخدم مصطلح الأصولية بحرص شديد ، أن المسلمين المعرفين بالأصوليين هم غالبا عصريون ولا يخرجوا عن كونهم أصحاب مصلحة فى معالجة أو فى التعامل . مع المسائل المعاصرة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية ، عبر سفر تراجعى فى التاريخ أو من خلال العودة إلى التاريخ وما أنتجه السلف وحتى لو أنهم اعتقدوا وآمنوا فى وجود حقيقة أصولية واحدة فى الإسلام ، فان إدراكا تهم وتفسيراتهم لهذه الحقيقة سوف يكون بينها اختلافات وتباينات واسعة : قارن على ، سبيل المثال ، باكستان وليبيا وعلى أية حال فان الظاهرة الأخذة فى التزايد أصبحت تسمى العودة والإحياء والانبعاث الإسلامى لا ترتبط تماما وبشكل أساسى بالإسلام كدين وإنما هى ترتبط بكل معنى الكلمة بمشكلات وأزمات المجتمعات الإسلامية باعتبارها جزءا من العالم الثالث اليوم .

إن اتخاذ المقاومة فى بعض البلدان شكلا إسلاميا ، يعود بشكل جزئى إلى أن الإسلام يمثل أحد السمات الثقافية الأكثر رسوخا فى المجتمع . وبشكل عملى وأكثر تحديدا ، فان الثورة اتخذت تعبيرا إسلاميا لأن المنافذ والمخارج اليسارية فى المجتمع لمقابلة المطالب والتحديات السياسية لأنها كانت محاصرة ومغلقة فى وجه الجماهير ومحجوبة عنها فى إيران (الشاه) على سبيل كانت قنوات التعبير السياسى محاصرة ، حتى الطبقة الجديدة الناشئة التى خلقها النظام كانت عاجزة عن التعبير عن نفسها سياسيا بلغة المصالح والأفكار فى حين كان الإسلام وحدة هو الحزب اليسارى الوحيد المفتوح من أجل المعارضة ، ولهذا تم استخدامه ، كما يرى البعض ، بواسطة جماعات وقوى متباينة تماما ، وذلك من خلال آخرين هم الطبقة الوسطى الحضرية الجديدة .

ولتوضيح مناقشاتنا أكثر ، سوف أعود إلى هذه النقطة ولكن من خلال تحليل خاص لدور الحركات الإسلامية فى مصر وهو الدور الزى يثير اهتماما مماثلا ومتطابقا لذلك الدور الزى قامت به فى بلد مثل إيران بقدر ما ي عكس اختلافات وتباينات مع بلد آخر مثل أفغانستان .

الحركات الإسلامية : حالة مصر :

يقوم الإسلام بدور بالغ الأهمية فى مصر ، وليس ثمة شك ولو بسيط فى أن ما يطلـق عليه الناس " العودة الإسلامية " والآخذة فى النمو هو أمر له دلالة وأهمية فى مصر اليـوم ويمكن على الأقل أن تحدد ثلاث مظاهر للأهمية المتزايدة لهذه العودة الإسلامية ، ونستطيع أن نتبينها فى الوقت الحاضر فى مصر وهى .

١- نمو الكتابات الدينية ، وفى ارتفاع معدلات تداول وانتشار المنتج الدينى الفكـرى ، أو الأدبيات الدينية عموما وأيضا نلاحظ تزايدا مستمرا فى المظاهر المعبرة عن الإيمـان الدينى كالانخراط فى النظم الصوفية ، والمجالس الدينية ، ليس فقط بين عامة النـاس ولكن أيضا بين التكنوقراطيين الجماعات الأخرى التى كان يفتـرض أنهـا جماعـات علمانية . وقد واكب هذه المظاهر ضغوطا وجهودا اجتماعية وسياسية متنامية نجحـت جزئيا فى إنجاز وتحقيق أهدافها لإدماج وإدخال جرعات إسلامية كبيرة على الدسـتور وفى التعليم وفى الحياة الاجتماعية (كقوانين الأسرة والأحـوال الشخصـية وتحـريم الخمور الخ ....)

٢- أخذت القيادة السياسية بشكل متزايد تعول وتعتمد على الـدين كوسـيلة مـن وسـائل الشرعية . فالرئيس السادات منذ أن تولى السلطة أخذ يؤكد على اسم "محمد" كاسم له ، واصفا نفسه "بالرئيس المؤمن" ومنهيا خطبة بآيات من القرآن ، وكانت لـه المقـدرة بحيث جعل رجال الأزهر يصدرون مؤخرا فتوى تصادق على التسوية مع إسرائيل .

٣- قام الدين بدور متزايد بوصفه محفز للتمرد الاجتماعى - السياسى . وهذا الشكل مـن التعبير الدينى بدأ يأخذ طابع ونمط العنف المتزايد . ومن الممكن أن نـدرج طـائفتين رئيستين من هذه الجماعات يدخلون فى الفئة :

(أ) الإخوان المسلمين : الذين تأسست لأول مرة فى العشرينات (١٩٢٩م) وسنطلق عليهم، بسبب الافتقار إلى مصطلح آخر ملائم ، الأصوليين . وأولئك يسعون الآن مـن أجـل الحصول على الحق فى تأسيس حزب سياسى معترف به ، ولقد تمتعوا أخيرا بالموافقة على حقهم فى التعبير عن أنفسهم من خلال إصدار ونشر مجلتين تعبران عن الحركة.

(ب) الجماعات العسكرية المناضلة التى تمثل فروعا خرجت من التيار الأصلى ، الأخوان المسلمين . وإن كانت أكثر عنفا ، وهذه التشكيلات الجديدة ظهـرت لأول مـرة بعـد هزيمة يونيو من عام ١٩٦٧م وسوف تسمى أولئك بالأصوليين الجدد .

الجماعات الإسلامية : تعد جماعة الإخوان المسلمين أكثر الحركات الإسلامية أهميـة فـى تاريخ مصر الحديث والمعاصر . تأسس الجماعة فى عام ١٩٢٨ ونشطت فى الثلاثينـات والأربعينات كجماعة أصولية دينية وثقافية ذات ممارسات دينية عنيفة فى بعض الأحيـان انتهت بها إلى أكثر من أزمة قبل عام ١٩٥٢م . وقد تعرضت جماعة الإخوان المسـلمين لأزمتين فى ظل النظام الناصرى .

الأولى : كانت فى عام ١٩٥٤م ، والأخرى فى عامى ١٩٦٥م - ١٩٦٦م وفى الأزمتين تم اعتقال وسجن أعداد كبيرة من قادة الجماعة وأعضائها بل وإعدام بعضهم . ولكـن فى السبعينات تم إطلاق سراح معظمهم .

وعلى المستوى الأيديولوجى ، لا توجد تباينات جوهرية كبيرة جماعة الإخوان القديمة أو الأصولية والتنظيمات الإسلامية الجديدة التى أطلقنا عليهم اسم الأصـوليين الجـدد . إن الاختلافات الأساسية تكمن فى قوة المشاعر وحدتها ، وفى الوسـائل المسـتخدمة لإنجـاز وتحقيق الأهداف إن أعضاء التنظيمات الإسلامية الجديدة يبدو أنهم يعتقدون ويؤمنون بـأن الشر والفساد قد انتشر على نطاق واسع وعم المجتمع كله إلى حد أنهم نظـروا للمجتمـع بأسرة فى وضعيته الحاضر بأنها حالة ميئوس منها ، وإن المرء لا يمكن أن يتحرر وينقـذ نفسه من جاهلية هذا المجتمع ، إلا بوسائل جذرية راديكالية ، وتبدى هذا التحرر والإنقـاذ لدى بعض التنظيمات الإسلامية الجديدة فى الانسحاب إلى الصحراء أو الجبال لإعداد العدة والقوة الروحية والمادية وصولا إلى طور التمكن وبعدها تكون العودة لتطهيـر المجتمـع وفيما يتعلق بالأفكار الاجتماعية والاقتصادية للجماعات الإسلامية ينبغى علينا التأكيد علـى أن هذه الأفكار ليست بالضرورة متطابقة مع ما يمكن اعتباره توجها يمينا .

إن المؤسسة الإسلامية الرسمية فى مصر أعنى الأزهر كانت قد اعتادت بـل أدمنـت إعلان الحرب على الشيوعية ، ولهذا السبب بالذات أعلن شيخ الأزهر عبد الحليم محمـود فى عام ١٩٧٦م أنه قد نذر نفسه وأعدها "لقتال الشيوعية" ولنفس السبب وبدرجة متسـاوية نجد أن جرائد ومطبوعات الأخوان المسلمين كانت تعج بمقالات الشجب والإدانة للماركسية كعقيدة نظرية فى حين أنه كانت توجد سمة اشتراكية مميزة واضحة فى كتابات سيد قطـب وبصفة خاصة فى كتاب " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " إن الاعتقاد الواسـع الانتشـار بشأن الاشتراكية التى جربت وفشلت فى مصر الناصرية ربما يكون مسئولا عن الأفكـار الاشتراكية فى مصر لا يتمتع إلا بجاذبية ضعيفة ومحدودة للغاية ، ولكن ، ومع ذلك مـن الخطأ افتراض أن التنظيمات الإسلامية الجديدة تعبر وبشكل واضح لا لبس فيه عن الأفكار

اليمينية . وتكشف مراجعة التصورات الاجتماعية والاقتصادية السـائدة لـدى الجماعـات والتنظيمات الجديدة عن أن هذه التنظيمات تكاد تكون كلا متجانسا . يجمع بينهما الاعتقـاد بتمام الدين وشموليته لكل مستويات الحياة وأوجهها المتباينة وهو ما يشكل الإطار المرجعى الحديث لشرائح من الطبقة الوسطى وقد انتهى بهم ذلك إلى القول بأن المجتمـع هـو فـى الحقيقة مجتمع الملاك والعاملين معا .

ولاعتبارات عديدة فان الكثير من الجماعات الإسلامية الأصولية الجديدة التى توجد فى مصر اليوم قد اتخذت طابعا عسكريا عنيفا أكثر مما كانت عليه جماعة الإخوان المسلمين ، فى حين أن الأخيرة ، أى الإخوان المسلمين تكاد تكون أقل حدة فى توجهها الأصولى مـن الجماعات الإسلامية الأصولية وهذه الجماعات الجديدة تشبه إلى حد كبير تلك الجماعـات التى تشكل اليسار الجديد داخل الدوائر الاشتراكية .

إن قادة وأعضاء هذه الجماعات الجديدة كانوا من بين العناصر الشـابة فـى جماعـة الإخوان المسلمين الذين سجنوا فى منتصف الستينات ، وتربطهم صـلات قربـى بكبـار وقدامى الإخوان المسلمين ، فهم أبنائهم أو أبناء عمومتهم أو أخوالهم ، كما تضم الجماعات الجديدة أيضا وافدين جدد تماما تشكل وعيهم السياسى خلال الفترة الزمنية التى وقعت فيها هزيمة يونيو ١٩٦٧م وبعدها .

إن واقعة هزيمة يونيو ١٩٦٧م تعد الحدث الأكبر تحطيما وانكسارا فى تاريخ مصـر المعاصر . كان السؤال الزى يتردد صداه فى كل أنحاء الوطن كامتحان للضـمير وكنقـد للذات : لماذا كانت الهزيمة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ؟ وقد طرحت ثلاث إجابات رئيسية تحاول تفسير الهزيمة وتحليل أسباب النكسة .

أولهما ، التفسير الاجتماعى الزى يعزو الهزيمة إلى القيادة البيروقراطيـة للجـيش ، وأنها كانت انعكاسا للظلم ولغياب العدل فى المجتمع ، وفقدان المشاركة الشعبية . ويتضـح هذا التفسير بأن الحل والعلاج هو إقامة مجتمع اشتراكى حقيقى ، ويروق هذا التفسير لحفنة قليلة من بين المثقفين والشباب .

والثانى ، هو التفسير التكنولوجى الزى يعزو الهزيمة إلى المستوى المتخلـف للعلـم والتكنولوجية فى مصر إذا ما قورن بإسرائيل . وينصح بصياغة تحديثه وعصرية جديـدة من أجل تعويض مسافة وتجاوزها ، وترشيد عقلنه حياة المجتمع بكل مستوياتها . وقد كان هذا هو الاتجاه السائد والمسيطر والمهيمن فى الدوائر المهنية لـدى التكنـوقراطيين الـذين

أعلنوا أن أهدافهم المطروحة لتجاوز النكبة تتمثل فى بناء دولة جديدة حديثة تنهض علـى أساس العلم والتكنولوجيا .

والتفسير الثالث هو التفسير الدينى الزى يعزو الهزيمة إلى غياب تقوى الله وطاعتـه ، لقد تركنا ومن ثم تركنا الله ، واليهود ، كما يحلو لأنصار هذا التفسير تسمية الإسرائيليين - كسبوا الحرب على أساس دينى ، ويجب على المسلمين أن يفعلوا نفس الشيء لأجل التفسير وتشخيصه لواقعة النكبة والزى لم يتم اختباره حتى الآن ، يتمتع بجاذبية واسعة جـدا فـى الحقيقة داخل المجتمع . ومعظم الجماعات الأصولية الجديدة والتى خرجـت مـن عبـاءة الإخوان المسلمين كانت بدايتهم الحقيقية خلال سنوات الكرب والعذاب تلـك التـى أعقـب هزيمة يونيو ١٩٦٧م .

إن الإشعار الأول الزى دخل به المجتمع منطقة التوجه الدينى الجديدة والكبيـرة جـاء خلال خطبة الرئيس عبد الناصر العامة بعد الهزيمة ، أن ناصر العلمانى والزى كان فـى الماضى قليلا ما يتحدث عن الدين قال أن الدين يجب أن يلعـب دورا أكثـر أهميـة فـى المجتمع ، كان انكسار البطل هائلا مع هدير التصفيق الحماسى الرائع . فعلى الرغم من أن القيادة الناصرية كانت تعتبر الدين أحد عناصر أيديولوجيتها إلا أنها كانـت ذات توجهـات علمانية مصحوبة بنزهة تحديثه واشتراكية . ففى ظل قيادة ناصر تم تحديث الأزهر ، كمـا شارك علماء الأزهر فى الفتاوى الخاصة بتنظيم الأسرة وتحديد النسل . وعلـى المسـتوى الفكرى كانت هناك محاولات خلال الستينات لتأكيد الهوية الاشتراكية للإسلام فكتاب الإخوان المسلمين السوريين "اشتراكية الإسلام " طبع ووزع بواسطة الاتحاد الاشـتراكى العربـى المصرى ، كما أن الأخوانى الرسمى عبد العزيز كامل تخصص فى كتابة الصحف الدينية فى النشرة الرسمية للاتحاد الاشتراكى ، وكان يؤكد على مفاهيم العدالة الاجتماعيـة فـى الإسلام كما أكد أن عدد من الكتاب على الطبيعة الثورية للإسـلام ، وركـزوا الأضـواء والاهتمام المتزايد بالقادة الإسلاميين الراديكاليين مثـل أبـو ذر الغفـارى ، والحركـات الإسلامية الراديكالية مثل حركة القرامطة ، لدرجة أنه ظهر كتاب يحمل عنـوان "ماديـة الإسلام" كما كتب عبد الرحمن الشرقاوى روايته محمد رسول الحرية . كما أنه من المعتقد أيضا أن تعليم الدين فى المدارس خلال الفترة الناصرية قد تأثر أيضا بالأفكار الاشتراكية . عن المجتمع فى ذلك الزمان .

وبعد تلك التصريحات الناصرية بشهور قليلة ، والتى انطوت علـى تلميحـات بالغـة الأهمية تؤكد على أهمية الدين والعودة إلى الإسلام والتمسك به ظهرت إشـارات أخـرى

تنطوى على قدر كبير من الغموض . ففى الوقت الذى كان من المقـرر فيـه أن يـذهب الملايين من المصريين للإدلاء بأصواتهم فى حرية على وثيقة رسمية تدعوا إلى التحـديث وتعلن العلم والتكنولوجيا الشعار الرسمى للدولة ، بيان ٣٠ مارس ، كانوا يـذهبون أيضـا بالمئات والآلاف إلى كنيسة قبطية صغيرة فى ضاحية الزيتون بالقاهرة لمشاهدة ما زعم أنه ظهور للسيدة مريم العذراء التى يقال أنها ظهرت كطيف نورانى خالص . وتكرر ظهورها لعدة شهور . وطبعت جريدة الأهرام فى صفحتها الأولى صورة أصلية وحقيقية لما أسـمته بالمعجزة .وأعلن رجال الدين المسيحيين أن رسالة الله كانت واضحة وأن مـريم العـذراء جاءت لتقول أعرف أيها المصريون أنكم فى حزن كبير لأنكم عاجزون منذ مدة طويلة عن زيارة القدس وعوضا عن ذلك فقد أتيت لكم ، وظل الناس فى كل مكان من الغالبية المسلمة فى مصر يتحدثون عن تلك الظاهرة لدرجة أنها كانت تحظى باهتمام كبير للغاية من قبـل رجال السلطة لا يقلل أحد من أهمية الظاهرة وشأنها إلى حد أن المناقشة العامة لها أصبحت أمرا محفوقا بالمخاطر .

يجب رؤية التأثير الكامل النفسى والثقافى لخلق إسرائيل وتقويتها ودعمها على مستقبل المجتمع العربى ، وثمة إحساس يبدو أنه كان به تأثير هائل فى كثير مـن النـاس خـلال سنوات الحزن التى بدأت منذ عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٧٣ ، وهذا الإحساس يتمثل فـى أن الصياغة العلمانية للقومية العربية قد تم تحديها وهزيمتها بواسطة صياغة أخلاقية رديئة أقل شأنا - يجدها المرء ملائمة وتنهض على أساس دينى فقط ، وتقدم للأجانـب كـل حقـوق المواطنة بمجرد أن يطئوا أرض إسرائيل بموجب قانون العودة ، بينمـا تـرفض السـماح لأولئك البشر الذين ارتبطوا بالأرض منذ أجيال قديمة مضت ، ومنذ آلاف السنين . وهـم من ارتأى اليهود أنهم ينتمون إلى دين غير صحيح وباطل من وجهة نظرهم كالفلسـطينيين المسلمين والمسيحيين .

كان معظم العرب يخوضون غمار معاركهم وهم يشيرون إلى أنهم فى صـراع مـع الصهيونية فى إسرائيل ولكنهم ليسوا بالضرورة ضد اليهود فى كل أنحاء العالم ولا يحملون لهم أية ضغينة وعلى الضد من ذلك نجد أن إسرائيل تؤكد وتشدد على أنها تمثل اليهود فى كل أنحاء العالم وهى تفعل ذلك فى الواقع لكسب المزيد من تأييدهم ودعمهم لهـا ، ولقـد كسبت إسرائيل الحرب وجلبت للعرب مع الهزيمة عنصرا يؤكد الطابع الـدينى للصـراع العربى الإسرائيلى وباختصار ولهذا السبب أدرك الكثير من المصريين ، وبغـض النظـر بالطبع عما يقصد ويفكر فيه الإسرائيليون أنفسهم بالنسبة للصراع ، أدرك المصـريون أن

إسرائيل كبلد يعمل وينهض على صياغة أيديولوجية دينية ، وبدأ كثير من المصريين يشعرون أن هذه الصياغة يجب أن تكون فاعلة طالما أنها قادت الإسرائيليين إلى النصر العسكرى .

وتعد الرموز الدينية التى أحاطت بحرب أكتوبر ١٩٧٣ مثلا يوضح كيف أن الدين كان قد أخذ يشق طريقه أكثر فأكثر فى قضية الصراع العربى الإسرائيلى ، أن الحرب التى عرفت فى مصر باسم حرب رمضان قد بدأت فى شهر رمضان شهر الصوم الدينى عند المسلمين وكان الاسم الكودى لعملية عبور قناة السويس هو (بدر) وهو اسم واحدة من المعارك الحربية الشهيرة للنبى محمد ، كما شاعت أساطير كثيرة تدور حول الملائكة التى كانت فى المعركة بجانب المصريين .

أن المفكر المصرى الليبرالى (فؤاد زكريا) يعبر عن دهشته بقوله أن الرجوع إلى القوى الميتافيزيقية والرمزية كان من الممكن فهمه فى زمن الهزيمة فى عام ١٩٦٧ ، ولكن لماذا يكون هذا الرجوع والاعتماد على تلك القوى ضروريا فى زمن النصر عام ١٩٧٣ . أن المقارنة تكشف عن سخرية الرجل من الشيوخ وأتباعهم كما يكشف أيضا وبكل تأكيد عن أن تصورات دينية معينة قد بدأت تفرض سيطرتها على المجتمع . وكانت هناك محاولات متكررة من أجل جعل الشريعة كمصدر رئيسى للتشريع وأيضا فى مجال التعليم الرسمى بتقديم جرعات كبيرة من التعليم الدينى فى المدارس وأيضا تحريم المشروبات الكحولية فى مصر . حتى شيخ الأزهر الذى كان تابعا فى الأغلب الأعم لسياسة الحكومة أكثر من كونه خصما لها كانت لديه الشجاعة لكى يبعث بنشرات إلى رئيس الوزراء وإلى المتحدثين فى مجلس الشعب تنص على أن الإسلام ليس من نمط القضايا التى يجب أن توضح فى اعتبار المجلس أو توضع تحت رحمة المناقشة باسم الديمقراطية ، أن الإسلام ليس فى وضع أو حالة الانتظار لكى نرى إلى أى مدى ستظهر مثل المناقشات تأييده أو معارضته ، فالاعتقاد فى الإسلام والإيمان به والالتزام بمبادئه ليست موضع نقاش . والاجتهاد غير جائز شرعا لأى إنسان طالما أن النص الشرعى موجود . لقد أخذ الحماس للإسلام يشتد ويصبح أكثر كثافة داخل المجتمع ، وأصبحت الجماعات الإسلامية كبيرة وقوية صارت تتمتع بحضور قوى وملحوظ خاصة فى العقد الذى تلى الحرب ١٩٧٣م .

ولكن لماذا تطورت الأمور فى مصر على هذا النحو ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال من شأنها أن توضح لنا أيضا لماذا نمت وتطورت الحركات الدينية بشكل قوى ونشط بعد عام ١٩٧٣م ، حيث كان الإنجاز المصرى فى

١٩٧٣م مختلفا تمام الاختلاف عما كان عليه فى حرب يونية ١٩٦٧م ؟ من الممكـن فـى الإجابة عن هذا السؤال أن تطرح الأسباب الآتية :

١- إن الناس كانت لديها إيمان بالغ ومؤكد ينكر أن النصر الذى تحقق فى أكتوبر من عام ١٩٧٣م كان ترجمة لما أريد من الحرب بالفعل ، وبالتالى فأيا ما كانت عناصر النصر فإنها تقود بالضرورة إلى درجة الإحياء الدينى التى سادت فى ذلك الوقت .

٢- إن عملية تخفيف القيود السياسية التى تلت حرب أكتوبر من عام ١٩٧٣م ربما تكون قد مكنت الحركات الدينية من إعادة تنظيم صفوفها .

٣- قيام النظام السياسى الحاكم باضطهاد وقمع أعضاء التيارات اليسارية .

فالنظام كان قد أخذ فى الحقيقة يشجع التيار الدينى . كما حاول الرئيس السادات أن يخلـق قوة بديلة زائفة بعد مجابهته وصراعه مع قوى اليسار الرسمى فى عام ١٩٧١م . ومنذ ذلك الحين حرمت قوى اليسار غير الرسمى بمن فيهم الماركيس مـن كـل منـابر الممارسـة والتعبير .

وعلى المستوى السيكولوجى ، فإن منجم الثراء البترولى ، هبة الله وعطيتـه لمنطقـة الخليج العربى المسلم وبصفة خاصة العربية السعودية بكل أهميتها ودلالتها الدينية البالغة ، ربما تكون قد قامت بالتأثير المباشر فى إحياء العواطـف والمشـاعر وإثـارة الوجـدان الإسلامى بين الشباب فى مصر . ولقد ادعت السـلطات فـى مصـر بـأن التنظيمـات الإسلامية تلقت دعما وتأييدا ماليا من مصادر أجنبية ، وكان ثمة تلميحات بأن تكون هـذه المصادر هى ليبيا والعربية السعودية ، وهذا الأمر لا يمكن تجاهله بحال ، ولكن مـا هـو أكثر أهمية هو أن هذه التنظيمات حاولت بالفعل أن توفر عمالة آمنة لعدد مـن أعضـائها وأتباعها فى العربية السعودية ، ومن ثم يستطيع هؤلاء الأعضـاء أن يمولـوا جمـاعتهم المتنوعة بسخاء أكثر . وهذا لا ينبغى بالضرورة أن أعضاء التنظيمات المصرية الإسلامية يعتبرون العربية السعودية مجتمعهم الإسلامى المثالى ، فالأحداث العنيفة التى وقعـت فـى مكة مؤخرا تشير إلى أن الشباب لا يعتقدون فى أن القيادة السياسية السعودية تعتبر قيـادة سنية ملتزمة بدرجة كافية ، ولكن ربما يوافق معظمهم على أن العربيـة السـعودية تمثـل بدرجة تقريبية المناخ القانونى المتاح للحكومة الإسلامية المرجوة . وعلى أى حال ، حتـى لو أن الجهات الأجنبية والدعم المالى الأجنبى قد ساعد بدرجة قليلة على ازدهار التنظيمات الإسلامية ، فان خلق هذه التنظيمات وتكوينها يعود أساسا وبالتأكيد إلى اعتبارات وعوامـل داخلية أكثر من كونها اعتبارات وعومل خارجية .

الأصوليون الجدد :

على صعيد الحياة السياسية اليومية ، يعد حضور الجماعات الإسلامية الجديدة فى حرم الجامعات المصرية أمرا لافتا للنظر : عدد الأماكن التى تخصص بشكل متزايد من أجـل الصلاة ، العرض المتكرر والدائم للآداب الإسلامية ، الهجوم علـى الحفـلات الموسـيقية الترفيهية داخل أورقة الجامعة . والحقيقة الأكثر أهمية هى أنه منذ عـام ١٩٧٧م اسـتطاع أعضاء التنظيمات الإسلامية تدبير أمورهم من أجل كسب الأغلبية فى مناصب الاتحـادات الطلابية فى الجماعات المصرية ، وترتب على ذلك استبعاد الناصريين الذين كـانوا أكثـر قوة فى النصف الأول من السبعينات ، ومن ثم أصبحوا فى وضع هامشى .

ولا توجد طريقة لمعرفة عدد ما يمكن تسميتهم بالجماعات الإسلامية التى توجد فى مصـر اليوم على وجه الدقة . فهذه الجماعات تبدو متنوعة ومتفاوتة فى درجة إقرارهـا للعنـف كوسيلة لإنجاز وتحقيق أهدافها . وعلى أية حال ، فان هذه الجماعات تصبح أكثـر جـذبا للانتباه ينطوى نشاطها على درجة من العنف . لقد حدث هذا ، على سبيل المثال ، خـلال اضطرابات وحوادث الفتنة الطائفية فى عام ١٩٧٢م حينما اتخذت ممارسات هذه الجماعات شكل وطابع الهجوم على الكنائس القبطية ، وأيضا فى مظاهرات الطعام عدم الاستقرار فى عام ١٩٧٩م عندما ركزت الجماعات على ضرب الملاهى والنوادى الليلية ، ومظـاهرات عدم الاستقرار فى عام ١٩٧٩م ، وعندما تعرض الموظفين الحكوميين والأساتذة العلمانيين، والطلبة المسيحيين للهجوم والإيذاء المادى .

ولقد تطورت التنظيمات الإسلامية إلى مستوى آخر للعنف أشد خطورة ويصل إلى حد القتل سواء بشكل مخطط أو عرضى ، وقد أدت الأحداث الثلاثة التالية فى السنوات الأخيرة إلى الكشف عن وجود ثلاثة تنظيمات إسلامية متباينة ، ولكن يجمع بينهـا غلبـة الطـابع العسكرى العنيف على ممارستها :

أولا : الهجوم العسكرى فى عام ١٩٧٤م على الكلية الفنية العسكرية فى مصـر أدى إلـى إزاحة الستار عن الجماعة التى عرفت باسم "شباب محمد" تحت قيادة صالح سرية.

ثانيا : قتل وزير الأوقاف السابق ، الشيخ الذهبى ،فى عام ١٩٧٧م أدى إلى اكتشاف التنظيم التى أطلقت عليه الحكومة جماعة التكفير والهجرة تحت قيادة شكرى مصطفى .

ثالثا : تنفيذ الانفجارات فى بعض الكنائس القبطية فى الإسكندرية فى ينـاير ١٩٨٠م إلـى كشف أسرار تنظيم الجهاد ، الذى كان تحت قيادة على المغربى .

ووفقا للمصادر الرسمية المصرية فإن هناك عدد من التنظيمات الإسلامية التى يعتقد أيضـا أنها موجودة وهى تتضمن حزب التحرير الإسلامى ، جماعة المسلمين ، جند الله .

ولكن ما هى الأفكار الرئيسية للحركات الإسلامية ؟

بدرجة كبيرة من العمومية ودون إغفال إلى أن هناك بعض التباينات والاختلافات بين الجماعات الإسلامية نفسها ، يمكن للمرء تقرير أن التأكيد الرئيسى بين هذه الجماعات يكمن فى وحدة الدين والسياسة ، وفى الحاجة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية حتى ولـو بـالقوة ، والحاجة إلى الطهارة والنقاء ومحاربة الفساد ويمون ذلك بالدرجة الأولى هـى أنـه علـى الرغم من أنه يجب التسامح مع غير المسلمين وحتى حماتهم ، إلا أنه يجب ألا يكون لهـم رأى أو صوت فى إدارة الشئون العامة للمجتمع الإسلامى . ولقد اتخـذ الاحتجـاج بغيـر المسلمين ، فى بعض الأحيان ، شكل العنف المادى - كما حدث فى احتفال الأقبـاط بعيـد الميلاد فى يناير من عام ١٩٨٠م ، وعلى الصعيد العالمى تميل الجماعات الإسلامية إلـى الاعتقاد بأن ثمة مؤامرة قائمة ضد الإسلام يشترك فيها اليهـود والصـليبيين المسـيحيين والشيوعيين ، ويترتب على ذلك أن المسلمين فى كل أنحاء العالم عليهم الاتحاد والتضـامن مع بعضهم البعض كأمة واحدة متحدة . والقضية المعاصرة والأكثر هيمنة هى معارضـته الجامعات للتسوية ومعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية ، وقد عبرت الجامعات الإسـلامية عن رأيها جهارا ودون تردد ، فيما يتعلق بمعارضـتها لهـذه القضـية فـى المظـاهرات الإسلامية العنيفة فى عام ١٩٧٩م ، والبعض الأخر عبر عن معارضته ولكن بطريقة أقـل عنفا فى مجلة الإخوان المسلمين "الدعوة" . قضية أخرى هامة كانت تأييد الثورة الإسلامية فى إيران وإدانة استقبال الحكومة المصرية وحسن ضيافتها لشاه إيران المخلـوع ، والتـى اتخذت شكل المظاهرات والمناوشات العنيفة فى القـاهرة وبدرجـة أكبـر فـى أسـيوط والإسكندرية فى مارس وإبريل من عام ١٩٨٠م .

ومثل هذا المواقف والممارسات السابقة سيكون من الظلم الاعتماد عليها لتكون تصور عن أيديولوجية الحركة الإسلامية . علاوة عن ذلك فانه مهما كان أهمية تلك الممارسـات فربما لا تكون أكثر دلالة وأخبارا عن تصوراتهم ووجهات نظر الحركات الإسلامية . ومما لا شك فيه أن ثمة جهودا تبذل من قبل مثقفـى وأيـديولوجى الحركـات لصـياغة تلـك الأيديولوجية وباستبعاد وتجنب محاضر وتقارير المحاكمات ، والتى من المفترض أنهـا لا تقدم معرفة صادقة وحقيقية بشأن هذه القضايا ، إلا أن هذه المحاضر تكشف عن أن أعضاء الحركات الإسلامية ليسوا دائما على معرفة وإطلاع متخصص وعميق بشئون دينهم ولهـذا

فانه من الممكن أن يكون الكثير من أعضاء الحركات المتنوعة لم يلتحـق بهـا لأسـباب عقائدية أساسا. ولو أضفنا إلى ما سبق تحليلا للخلفية الاجتماعيـة الاقتصـادية للأعضـاء سيكون فى مقدورنا تقرير أن غالبية هؤلاء الأعضاء ربما التحقوا بالحركـات الإسـلامية لأسباب هى بالأساس أسباب اجتماعية ونفسية أكثر من كونها أسـبابا أيديولوجيـة دينيـة صارمة . والآن دعنا ننطلق من هذه النقطة لنـرى الأفـراد الـذين التحقـوا بالحركـات الإسلامية، منذ منتصف الخمسينات وحتى الآن ، تقريبا فى الرابع الأخير من القرن الحالى، فى أواخر السبعينات .

قبل الخمسينات كان أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الذين تمت محاكمتهم على ذمـة قضايا سياسية ، كانوا بالدرجة الأولى من المـوظفين الحكـوميين مـدنيين والمدرسـين ، والعمال من أصحاب الياقات البيضاء ، وصغار التجار ، ورجال أعمال وطلاب . أما قائمة الإخوان المسلمين التى سعت الحكومة المصرية إلى اعتقالهم فى عام ١٩٥٤م فقد كان بهـا الكثير من الموظفين المدنيين والمدرسين ، رجال الـدين الإسـلامى والعمـال الحـرفيين والمهنيين وعدد قليل من ضباط البوليس والجيش أما الطلاب فكانوا يشكلون أغلبية منفـردة داخل الجماعة . كما كان يوجد عدد قليل من العاطلين عن العمل . وكانت فئة قليلة للغايـة من كل ألنك قد وفدوا من مناطق ريفية إذ كان معظمهم من سكان المدن . إن قائمة المجلس الاستشارى للإخوان فى عام ١٩٥٣م تبين لنا أنه من بين ١٩٥٠ عضوا كان يوجد بيـنهم فقط اثنان وعشرين عضوا ليسوا من الأفندية أعنى ليسوا من الجماعات الحضـرية التـى ترتدى الزى الأوربى ، والإثنا عشر قائدا الذين كانوا فى قمة الجماعة كانوا علـى درجـة عالية من التعليم والثقافة العالية ، ومستوى اجتماعى معقول . ولكن حتى من بين الأتبـاع والمتعاطفين بشكل عام مع الجماعة والذين شهدوا اللقاءات الليلية للجماعـة فـى بـدايات الخمسينات ، كان أولئك الناس إما يرتدون الجلابية العادية أو المزخرفة ، وكانوا يشـكلون بالتأكيد وبشكل واضح أقلية . تكشف دراسة التنظيم الإسلامى المسئول عـن قتـل وزيـر الأوقاف السابق فى يونيو ١٩٧٧م والذى أطلقت عليه السلطات الحكوميـة اسـم التكفيـر والهجرة ، تكشف عن أن التكوين الاجتماعى الاقتصادى للحركات الإسلامية قد تغير فقـط بشكل هامشى . فمن بين الأربعين عضوا أو أكثر الذين اعتقلوا خلال الأسبوع الذى تلـى عملية القتل ، نجد المهن التالية : ١٧ سبعة عشر طالبا ، ٨ ثمانية موظفين مدنيين ورجال دين ، ٤ أربعة من البوليس والجيش ٣ ثلاثة مهندسين ، ٣ ثلاثة من صغار التجار ، طبيب ، مهندس زراعى ، مدرس وواحد أو أثنين عاطلين عن العمل . وكانـت أعمـار هـؤلاء

الأعضاء ، تتراوح بين أوائل العشرينات ومنتصف الثلاثينات . ومن بين الـ ٢٥ الخمسة والعشرين عضوا الأوائل الذين اعتقلوا كان يوجد سبعة نساء ، بينما كان من بين المئات العديدة من الأعضاء الذين استمر اعتقالهم خلال الأسابيع التالية لحادثة القتل قائمة بـ ٧٠ بسبعين امرأة شابة . ومن ثم لا نستطيع اعتبار هذه الجماعة تقليدية "TRADITIONAL" بمعنى أنها تفصل بين الرجال والنساء فى العمل السياسى أو أنها تجعل النساء فى مكانة متدينة ودور سلبى تماما . وتظهر الصور الفوتوغرافية لكثير من أعضاء التنظيم أنهم كانوا يرتدون إما الملابس الأوربية أو الزى الإسلامى المركب وهو تقليد غير مصرى وإنما تقليد باكستانى . واحد فقط كان يرتدى الزى الأهلى المحلى وهو الجلابية وطاقية الرأس .

إن ما يسمى بالزى الإسلامى الذى يستخدمه الأصوليين الجدد يعد مثيرا إلى حد ما . وهو يتكون بالنسبة للرجال من الزى العربى والباكستانى أكثر من كونه مصريا ، وهذا الزى عبارة عن جلابية بيضاء عادة ولكن فى بعض الأحيان تكون داكنة اللون ، وخف أو صندل فى القدم وأحيانا غطاء أو وشاح طويل أبيض للرأس . أما الزى النسائى فانه أكثر إثارة واهتماما لأنه جديد ، مركب ومنظم بطريقة ليس فقط مختلفة ومتباينة للذى المصرى التقليدى ، ولكنه أيضا يتجاوز الحدود التى فرضها التقليد الدينى . ووفقا للتعاليم الدين الصارمة كما تقررها الجماعات فان وجه المرأة ويديها ليس من الضرورى دائما تغطيتها . ولكن الشباب الأصوليات يصرون على تغطية وجوههن بغطاء كامل يسمى الجمار أو النقاب وارتداء قفازات فى أيديهم ، الأمر الذى يسبب لهم ليس فقط إرباكا شديدا فى الحر ، ولكن أيضا ينتج عنه مشكلات عملية وقانونية ، وعلى سبيل المثال ، عندما يحتاجون إلى إثبات شخصيتهم أو هويتهم . والشيء الأكثر أهمية هو أن هذا الزى لا يمثل فى الحقيقة عودة إلى الزى التقليدى ، وإنما هو فى الحقيقة زى حديث ، للطبقة الوسطى الحضرية . علاوة على ذلك ، ومع الأخذ فى الاعتبار درجة الصعوبة الطبيعية أو المادية والاجتماعية التى يتضمنها تقرير ارتداء هذا الزى غير المعتاد ، إن فعل ارتداء مثل هذه الملابس بهذه الطريقة ، فى التحليل الأخير ، يمكن النظر إليه على أنه مظهر للاحتجاج الاجتماعى أو النفسى .

علاوة على ذلك فان البحث يؤكد نقطتين يجب أن نعطى لهما أهمية خاصة فى تفسير بزوغ الحركات الدينية .

الأولى : هى حجم عضوية المهنيين وطلاب الدراسات العلمية الذين جاءوا من الطبقة الوسطى الدنيا والذين كانوا غالبا يشكلون الجيل الأول الذى هاجر إلى المدينة .

النقطة الثانية : هى أنه على الرغم من موقف أعضاء الجماعات الغاضب والانفعالى مـن أجل دينهم فان كثيرا من أعضاء الحركات الإسلامية يبدوا أنهم يفتقرون إلى المعرفة الدقيقة بالكثير من القضايا المذهبية والعقائدية فى الإسلام والمثير للانتباه أن هذا الارتبـاط يمكـن ملاحظته على سبيل المثال ، فى أنه بينما يحتد ويشتد العنف الدينى بين طـلاب الجامعـة العلمانية فى أسيوط أثناء عام ١٩٧٩ ، فانه لا يوجد شئ مماثل قد حدث فى أى من الكليات الدينية للجامعة الأزهرية فى نفس المدينة . وبنفس الشيء يمكن أن ينطبـق علـى حالـة الغضب وتوتر الأمور فى القاهرة والمدن المصرية الأخرى .

إن هذه الملاحظة تعد هامة لدحض النظرية والفكرة المألوفة التى تعين وتحـدد هويـة الأصولية بالدين ، والفقر ، والمجتمعات المحلية الريفية . أن الحركات الأصولية الجديـدة وتوجد فى الحقيقة والواقع بين الطلبة الذين ينتمون إلى الطبقة الوسـطى الحضـرية فـى الجامعات العلمانية وليس بين طلاب الكليات الدينية التابعة للأزهر وهؤلاء الطالب ينتمـون إلى طبقات ذات دخل منخفض وأصول ريفية حديثة .

ولهذا يصبح الاحتمال الممكن ، وكما يتضح من التوجهات الأيديولوجيـة للقـادة ، أن المليشيات المسلحة للحركات الإسلامية إنما تتحرك فى التحليل النهائى ليس لاعتبارات دينية وإنما بالتحديد لدوافع واعتبارات سيكولوجية واجتماعية . أحد هذه الدوافع تمـت مناقشـته سلفا . ويتمثل فى الآلام النفسية المرتبطة بالمسألة الوطنية والمرتبطة أيضا بخيبـة الأمـل وتوقع الفشل والإحباط الناجم عن عدم توفر فرص العمل والتوظيف والحصول على المكانة الملائمة .

إن التوسع فى التعليم الجامعى بعد عام ١٩٦٧م تحت ضغط ووطأة وثقـل المطالـب والتطلعات الشعبية أنتج بوجه عام معدلات عالية من الخريجين تفوق كثيرا كل ما سـبق ، وقد حدث هذا بالضبط فى الوقت الذى أخذت فيه الأنشطة الاقتصادية تتقلص وبدأ القطـاع العام الذى يعد القطاع الوظيفى الرئيسى فى الدولة بصفة خاصة فى التقلص أيضـا وفـى خفض حجم التوظيف فيه ، وترتب على ذلك وبفعل عومل أخرى عديدة تأخير التوظيـف والاستخدام الحكومى للخريجين ووجود رواتب هزيلة وشروط وظروف حياة عمالية قاسية فضلا عن الاحتمالات المتزايدة لتعطل الخريجين من المتعلمين لآجال طويلة .

ولكن السؤال الذى لابد من طرحه هو إذا كان أعضاء الجماعات الإسلامية تحركـوا بفعل ظروف وعوامل سياسية ، اجتماعية ، اقتصادية ... لماذا لم يلتحقوا بتنظيمات سياسية

أخرى توجهم بشكل مباشر أكثر إلى مثل هذه القضايا ؟ من الممكن اقتراح سببين محتملين هنا :

الأول : يتمثل فى أن البديل العلمانى الأيديولوجى من اليمين أو اليسار ينظر إليه على أنـه أجنبى وافد .

الثانى : أن المنافذ والمخارج الأخرى للتعبير عن الفعل والممارسة السياسية تكـون غالبـا غير مسموح بها .

مسألة أخرى ترتبط وتتصل بالسببين السابقين هى أن فى داخل مجتمع تقليـدى يحتـل الدين فيه مكانا أساسيا فى عملية التطبيع الاجتماعى منذ السنوات الأولى فى المنزل ، ثـم المسجد أو الكنيسة ، وسوف تكون جهود قليلة نسبيا كافية لتسييس هذا التعليم فـى مرحلـة متأخرة لكى تحول الإخلاص والعبادة الدينية إلى مذهب دينى سياسى وهذا التحول سـيكون أكثر صعوبة مع تنظيم اشتراكى مثلا لأن عملية التطبيع الاجتماعى سـوف تكـون مـن البدايات الأولى وبدون أى مساعدة تذكر من جانب المؤسسات الأولية وغير الرسمية .

أسباب أخرى يمكن اقتراحها وتكون عوامل جذب للتنظيمات الإسلامية تتصل بالهجرة الريفية حديثة العهد إلى المدن بالنسبة لكثير من أتباع هذه التنظيمات وهم غالبا ما تسـيطر عليهم وجهة نظر محدودة ، وغالبا ما يكونوا ضيقى الأفق ويعد هذا العامل أكثـر صـحة وصدقا فى السنوات الحالية باعتبار أن سكان مدينة القاهرة وحدها قد تطور عـددهم مـن أثنين مليون نسمة بعد الحرب العالمية الثانية إلى عشرة ملايين نسمة فقط فى هذه الأيام .

إن ارتفاع معدل التحضر والتضخم الحضرى السريع قد واكبه وجود أعداد كبيرة من البشر يعيشون فى الحضر ولكنهم ليسوا حضريين إذا ما وضعنا فى الاعتبار الحضرية كأسـلوب حياة تختلف قطعا عن أسلوب الحياة الريفية . وعلاوة على ذلك فان هذا التحضـر العـالى والسريع يكون مصحوبا باضمحلال لقيم وعادات الحياة الريفية ، والتعطـل عـن العمـل والبطالة الدائمة وازدياد الاستياء والسخط ووجود المنازل المكتظة والمزدوجة بالسـكان ، وينبغى إلا ننسى أن من بين القادمين الجدد إلى المدينة كان من مليون لاجئ من منطقة قناة السويس الذين أجبروا على الهجرة تحت تأثيرات الحرب خلال العقـد الممتـد مـن عـام ١٩٦٧م إلى عام ١٩٧٤م .

ثمة مشكلتان أخذتا فى التفاقم بصفة خاصة فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى الحاليـة يجب إضافتهما إ لى كل ما سبق : التضخم المرتفع ، والظاهرة الأخرى ا لتى لا تنفصـل كثيرا عن السابقة هى الفساد المتزايد ، وقد تراكم مع كل هذه الظـواهر السـابقة تصـور

المهاجرين الجدد القادمين من القرى أو المدن الصغرى والذين عليهم أن يكافحوا لمواجهة المشكلات الحادة والمعقدة لمدينة مثل القاهرة الكبرى ، الزحام ، الضجيج ، الانهيار ، الفساد ، والبنية الأساسية المتآكلة وبالإضافة إلى كل ما سبق يأتى إلى المقدمة والد المهاجر أو رب أسرته الذى يواجه كل هذه الضغوط وربما يكون فقيرا أو تكون قدرته المالية متواضعة ، إن كل ما سبق يكون الوضعية التى سوف تقود البشر إلى البحث عن صيغة قوية وبسيطة وواضحة وضوحا قاطعا وتكون قادرا أيضا على إمدادهم باليقين والثقة بالنفس .

هناك الكثير الذى يمكن اقتراحه بشأن أن الانبعاث الإسلامى لا يمكن إرجاعه إلى أسباب وعلل دينية إسلامية فحسب وحالة مصر ليست هى الحالة الوحيدة والفريدة من بين البلدان الإسلامية الأخرى .

الفصل الثامن

الصفوة الدينية والمعارضة الأصولية الإسلامية فى مصر (*)

(*)Raymond. A . Hinnefusch . Gr., Egyptian politics under Sadat , the post populist development on authoritarian – modernizing state Cambridge press, Cambridge , first published, 1985, pp. 153-209.

الفصل الثامن

الصفوة الدينية والمعارضة الأصولية الإسلامية فى مصر(*)

أولاً: النخب الدينية

كثيرا ما قامت النخب الدينية المصرية بدور سياسى ، غير أن جهاز الدولة غالبا ما كان يحدد هذا الدور ويعـين أفاقة وحدوده ، لذلك كانت النخبة الدينية سريعة الاسـتجابة لمطالب السلطة الحاكمة. ففى أثناء حكم عبد الناصر قـدموا تبريرا شرعيا للاشتراكية باسم الإسلام ، وفى خـلال حكـم السادات أضفوا شرعية دينية على خلاف السادات السياسـى مع معارضيه ، وفى عام ١٩٧٥ دخل شيوخ الأزهـر فـى الحوار الدائر حول الظلم والجور وغياب العـدل والانفتـاح الاقتصادى ولكنهم كانوا فى جانب الرأسمالية. هذا الموقـف مود الى أن بعض الشخصيات البارزة على قمـة مؤسسـة الأزهر ، المؤسسة الدينية الرسمية ، كانوا أصحاب ثـروات شخصية ضخمة وكبيرة على الرغم من أنهم يكونوا من قبل

(*)Raymond. A . Hinnefusch . Gr., Egyptian politics under Sadat , the post populist development on authoritarian – modernizing state Cambridge press, Cambridge , first published, 1985, pp. 153-209.

أصحاب أموال موظفة فى قطاع الأعمال . كـذلك أضـفت الصفوة الدينية صفة الشرعية على سياسة السادات الخارجية ، فقد صادقت على رحلة السادات الى القدس على اعتبار أن هذه الرحلة تقود الى استردا المدينة المقدسة ، فى حين أنـه من الناحية الواقعية فشلت معاهدة السلام فى إعادة المدينـة ، ولكن الصفوة الدينية ادعت أن المعاهدة أقرت تلك العودة من حيث المبدأ ، وهى معاهدة ، فى رأيهـم يمكـن تصـدقيها وقبولها بدعوى أنها تشبه تلك المعاهدات التى عقدها النبـى مع أعدائه . وأشارت الصفوة الدينية الى أنها تحترم السلطة المدنية ، وأوضح شيخ الأزهر أن قائد البلاد وحدة فقط هـو المفوض لتحديد وتقرير مسائل السلام والحرب. كما تفضلت الصفوة الدينية على الرئيس السادات وأعلنـت الشـيوعية ـ وليست إسرائيل ـ هى العدو الرئيسى للعالم الإسلامى.

وفيما يتعلق بتـدخل الإسـلام فـى تنظـيم الحيـاة الاجتماعية كان رجال الدين أقل سلبية وكثـرا مـا حـاولوا التأثير على عمليا التشريع ، ولكن جهودهم لم تكن موحـدة وكان الاتجاه الرئيسى الغالب عند قمـة المؤسسـة الدينيـة عصريا ، فشيخ الأزهر فى أواخر السبعينيات كـان يحمـل

درجة الدكتوراه من جامعة بريطانية ، وعادة ما كان يصادق على التفسير الليبرالى للإسلام، وهو تفسير يتضمن قضـايا مثل حرية الضمير الفـردى ، وإقـرار حقـوق المـرأة ، واستخدام الفائدة فى النظام البنكى، وفى أحيان أخرى كانـت السلطات الدينية العليا تستخدم الإسلام الأصولى للدفاع عـن نظام الحكم . كما أن بعض الشخصـيات الدينيـة البـارزة الأخرى ، من بينها رجال الدين الممثلـين فـى البرلمـان ، دافعوا عـن عمليـة الأسـلمة الكاملـة ISLAMIZATION ، واستطاعوا أن يحققوا نجاحا فى إصدار تشريعات تنص على أن الإسلام هو المصدر الرئيسى للتشريع فـى الدسـتور ، وتحريم المشروبات الكحولية، وإقرار عقوبة الموت للمرتـد عن الإسلام ولكن رجال الدين ، وهم قله ، حالوا دون إقرار هذه التشريعات الأخيرة والبعض منهم ممن فـى البرلمـان ذكورا بأنه حتى لو مرت مثل هذه المشروعات بقوانين مـن البرلمان فإنها لن تنفذ أبدا بالقوة . وقد أثارت هذه الإجراءات والتدابير معارضه من الأقبـاط فـى مصـر عـن تحـريم الكحوليات قد تمت معارضته من قبل ع ناصر مؤثرة وذات نفوذ كان من بينها أخ للرئيس السادات كانـت لـه مصـالح

خاصة فى النوادى والملاهى الليلية. علاوة على ذلـك فـإن مثل هذه الإجراءات كانت لا تتسق وتتنـاغم مـع دعـاوى الليبرالية المواكبة للانفتاح.

وبعد الموقف من قانون الأحوال الشخصية من أشـد المجادلات والمناقشات الحامية التى انغمست فيهـا الصـفوة الدينية ففى عام ١٩٧٤ قدمت عائشة راتب وزيرة الشـئون الاجتماعية ، المدافعة عن حقوق المرأة اقتراحا بقانون جديد للأحوال الشخصية يسعى الى إحداث تعديلات وإصـلاحات عصرية لصلاح المرأة ، على سبيل المثـال أن الأزواج لا يستطيعون طلاق زوجـاتهم أو اتخـاذ زوجـة أخـرى إلا بالحصول على تصريح من القاضى وقد تحرك رجال الدين المحافظون ضد مشروع القانون بمسـيرات نظمـت الـى البرلمان وهددت بالاغتيال .وأسقط فى يـد عائشـة راتـب وضعفت ولم تسطع إقناع وزير العدل بتولى حسم وضـبط المسألة إلا انه أضعف مشروع القانون بالقول بـأن الـزوج يستطيع فقط أن يعلن زوجته بـالطلاق ، وأنهـا يمكنهـا أن تقاضيه طلبا للطلاق لو أنه اتخذ زوجة ثانية. وعلى أية حال فإن توازن القوى تحول لصالح عملية الإصلاح عندما تدخل

الرئيس السادات نفسه بتوصية من زوجته . لقد حذر السادات من إساءة استخدام الدين كقناع حيث يخفـى الرجـل وراءه تبرير رغبته فى المحافظة على تفوقه وسيادته المطلقة علـى النساء ، واقترح السادات قانونا جديدا يجعل اتخـاذ زوجـة ثانية مبررا وسببا لطلب الطلاق ومطالبة الرجـال بتسـجيل عمليات الطلاق فى المحكمة ، وإعطاء الزوجات المطلقـات وتخويلهن حق المطالبة بنفقة الزواج.

وكان السادات قادرا على تجنيد الشخصيات البـارزة فى قمة الصفوة الدينية لتأييده ولكن المعارضة ظلت قائمـة وقوية فى الحلقات المتوسطة من القيادات الدينية وفى لجنـة الشئون الدينية فى البرلمان وبالرغم من ذلك أحال السـادات مشروع القانون الى القضاء .

وقد أثبت القيادة الدينية للأقباط فى مصر أنها ليست سهلة للانقياد لرغبات السلطة السياسية وذلك على الضد من نظيرتها المسلمة. فى البداية رحبت قيادة الأقباط بتوجهـات السادات لليبرالية الغربية فى السياسة ، ولكـن فـى أواخـر السبعينيات فسرت العلاقة بين الكنيسة والدولة على نحو مثير ومأساوى ، فالقادة الأقباط كانوا غاضبين بسبب الإجـراءات

والتدابير الإسلامية والتساهل الرسمى ، إن لم يكن التشـجيع الرسمى ، لعمليات المضايقات والتحرش المستمر للأقباط من جانب الأصوليين المسلمين.

وفى عام ١٩٧٩ ألغى الباب شنوده الاحتفالات بعيـد الفصح كنوع من الاحتجاج ، كما انتقد الأقباط المصريين فى الولايات المتحدة الأمريكية نظام الحكم فى مصـر علانيـة وأدى ذلك الى إضعاف صورة النظام لدى الأمريكيين وهـو الأمر كان يعتبره النظام مصدر قـوة هـام فـى سياسـاته الخارجية كما كان الباب شنوده ضـد الصـهيونية ، خلافـا للقيادة الإسلامية ، فقد رفض شنوده تأييد معاهـدة السـلام ومقابلة رئيس الوزراء الإسرائيلى (مناجم بيجين) عند زيارته لمصر ورفض السماح للحجاج الأقباط بزيارة القدس المحتلة. وقد أدى ذلك الى إضعاف الإجماع الذى كان يرغـب فيـه السادات فيما يتعلق بمشـروعة حـول السـلام المصـرى الإسرائيلى ، ومن ثم بدأ السادات هجومه فى الحـال وفـى خطاب عام له وصف بالعدوانية ، أعلن السادات أن مصـر كانت ولا تزال دولة إسلامية واتهم القيادة القبطية بمحاولتها خلق دولة داخل الدولة ثم قام بعد ذلك بعزل الباب شنوده من

منصبة وأعلن أنه ليس هناك قوة اجتماعية فى مصر مستقلة بشكل أساسى عن سلطة لدولة (خطاب السادات ١٤ مايو ١٩٨٠م)، وعلى الرغم من مرور ما يقرب من قرن من الزمان على بدء علمنة الدولة فى مصر إلا أن كلا من عناصر القيادتين الدينيتين ظلوا يشغلون أوضاعا شاذة وغير سوية ، احتلوها فى الدولة الإسلامية التقليدية ، لقد كانوا يتوقعون الأحجام عن ممارسة النشاط السياسى بشكل علنى ، فقط كانوا يحسنون أضاف صفة الشرعية على سياسة الحكومة ، وفى الواقع كانوا يفعلون ذلك كجناح دعاية للدولة.

ثانياً: المعارضة الإسلامية الأصولية:

بعد بزوغ وتصاعد الحركة الإسلامية فى مصر وتزايد نزاعها مع نظام الحكم من أهم المقومات التى اتسم بها الصراع السياسى فى مصر ، ولقد أضافت عمقا للمعارضة التى لا هى قابلة لأن تكون يسارا أو حتى يمينا ليبراليا . وبعود ظهور الحركة الإسلامية جزئيا الى التراكمات الناتجة عن التغير الاجتماعى السريع وغير المتوازن . لقد استأصلت عملية التحضر الضخم، التى

شهدتها مصر ، أعداد متنامية من الأشخاص الـذين أجتثـت جذورهم من الأرض ومجتمع القرية وهذه الأعـداد عجـز القطاع الاقتصادى الحديث فى الحضر عن استيعابهم . لقـد قذف بهم فى مجتمع المدينة وهم بلا هدف وعلى غير هدى ، بعد الأمن الذى كانت توفره العائلة والقرية وأخذوا يبحثـون عن الهوية الأكثر اتساعا وعن التضامن والتماسـك . لقـد انتقلوا بشق الأنفس من الحياة والقيم التقليدية الى نسق حديث تهيمن عليه البرجوازية المصرية ذات التوجهـات الغربيـة حيث أحبطت طموحاتهم وتطلعاتهم المتزايدة.

إن المهاجرين الحضريين كانوا ، بصـفة خاصـة ، أكثر قابلية وعرضة للتجنيد من قبـل حركـات الاحتجـاج الاجتماعى الوطنية . ولقد انتج التطور غير المتوازن للتعليم خرجين بعيدين تماما عن حاجة النظام الاقتصادى الذى لـم يكن فى وسعه وقدرته امتصـاص هـذه الأعـداد الزائـدة والمفرطة ، وقد بلغت الأزمة ذروتها فى السبعينات ، بحيث أصبحت الجامعات مولدا ومنتجا خاصـا وأرضـا خصـبة لحركات المعارضة . وثمـة نـوع آخـر مـن التـوترات والاضطرابات الإجتماعية أدت الى تغذية الحركة الإسلامية

فى الجامعة والى تصاعدها ،واعنى خروج النساء على نحو كبير وضخم، وهجرهن بيئة المنـزل المصـانة والمحميـة ودخلوهن التعليم العالى والأماكن العامة ، وقد أدى ذلك الى ظهور حركة تجاه الزى الإسلامى ،والسـلوك والتصـرف الإسلامى ، كنوع من الحمايـة الجزئيـة ضـد مضـايقات وتحرشات الذكور.

ولكن لماذا اتخذت حركة المعارضة الرئيسية شـكلا إسلاميا ،وليس شكلا علمانيا قوميا أو يساريا؟ لا يمكن تفسير بزوغ الحركة الإسلامية دون الرجوع الى عوامل سياسـة . إن الإخوان المسلمين ، القوة الرئيسية قبـل عـام ١٩٥٢م، كانت قد استمرت أيضا خلال حكم ناصر ولكنها كانت تواجه بالقمع الفعال والشرعية لشعبية للقائد عبد الناصـر . ومـن الواضح أن العامل السياسى الحاسم ، والحدث الأساسى فـى إحياء الحركة الإسلامية كان هزيمة يونيو ١٩٦٧م. فالنـاس فى مصر كانت قد آمنت بناصر كرمز للكرامة والقوة والعزة ، وآمنت بالأيديولوجيا التى صنعها ناصر والتى كانت مزيجا من القومية العلمانية والاشتراكية، ثم تحطم هذا الرمز تاركا ومحدثا خواء وفراغا فى القيادة والأيديولوجية .ولم يكن من

الطبيعى أن يعانى المصريون من فقدان احترامهم لـذواتهم ، وفقدانهم الأمن والإحساس بـإفلاس وفشـل الأيـديولوجيات الوافدة ، لذلك تحولوا عائدين الى ما هو وطنـى ومـألوف لديهم ،وهو الدين الذى يزودهم ويقدم لهم رؤيـة كونيـة أو نظرة الى العالم يمكن فهمها ،والتى تشبع حاجة الناس للأمن الروحى والداخلى فى مواجهة الكارثة والنكبـة . إن النكبـة يمكن احتمالها بالأذعان والخضوع لو أننا نظرنا إليها علـى أنها إرادة الله ، إلا أن الدين يقدم الأمل فلـو أن المصـريين عادوا الى طريق ومنهج الإسلام ، فإن الله سـوف يـدعمهم ويمنحهم القوة الروحية للثأر وتعويض الهزيمة . وقد نظـر الى حرب برمضان أكتوبر ١٩٧٣م علـى أنهـا انتصـار إسلامى . أيضا بالإضافة الى هزيمة ١٩٦٧ وتفسير حـرب ١٩٧٣ ، يضاف الى ذلك أن الصعود المفاجىء فى الثـروة والمكانة لبعض النظم الإسلامية بشكل واضح وظاهر مثـل المملكة العربية السعودية وليبيا قد عززت أيضا وجهة النظر تلك . إن الاحتكاك المتزايد للمصريين مع هذه المجتمعـات المحافظة ، وأيضا الدعم المالى الذى أتاحتـه هـذه الـنظم

للجماعات الدينية فى مصر قد ساعد علـى تحفيـز وإثـارة الإحياء الدينى.

وفى النهاية قامت سياسات السادات بالدور الحاسـم فى اتساع قاعدة المعارضة الإسلامية . فسياسات اسـترخاء الضبط والتشجيع التى أولاها السادات للإحيـاء الإسـلامى كطريق لكسب شرعية جماهيرية ولمواجهة ودحـر تهديـد اليسار ، أعطت الجماعة الإسلامية الفرصة لتجميع وتجنيـد الأعضاء والأنصار ، كما أعطتها الفرصة لتنظيم صـفوفها بدون إزعاج وتحرش الحكومة . ولكن، وعلى الجان الآخر ، كانت سياسات السادات فى الاقتصاد والسياسة الخارجية هى التى حركت الحركة الإسلامية للعمل ضـد نظـام الحكـم . فالتوجه للغرب ، والظلم وغياب العدل الذى فجره الانفتـاح الاقتصادى ، ثم النظر الى كل ذلك على أنـه تهديـد للقـيم الإسلامية والعدل الإجتماعى الإسلامى ، أيضا التحالف مـع الولايات المتحدة الأمريكية، والسلام مع إسرائيل نظر إليـه على أنه استسلام غير مشروط للقوى الكافرة. وهكذا فعامـل القمع الفعال الذى تسبب فى القاء القـبض واحتـواء وقمـع

المعارضة الإسلامية فى عهد ناصر ضعف على نحو حاسم فى ظل قليل من القمع ونظام أكثر عالمية.

ثالثاً : القيادة ،والأيديولوجية ،والاستراتيجية:

وقد يكون من الملائم أن نتحدث عـن توجـه عـام تشترك فيه الحركة الإسلامية فى مصـل فكـل الجماعـات الإسلامية المصرية تسعى الى خلق دولة إسـلامية يرأسـها مسلم تقى وورع ينفذ ويفرض بـالقوة الشـريعة الإسـلامية والعدل الاجتماعى . وكل الجماعات الإسلامية قد ترسخ فى ذهنها أن كلا من القرآن والسنة النبوية ينطويان على برنامج متكامل وشامل للعمل الإجتماعى يضمن حل كل مشـكلات المجتمع المصرى. أيضا تشترك الجماعات الإسـلامية فـى معارضة الأيديولوجيات الأجنبية ، سواء كانـت رأسـمالية ليبرالية أو ماركسية ، وتعزو الكوارث والنكبات التى أصابت مصر الى محاولات ومحاكاة النمـاذج الأجنبيـة . وعلـى درجات متفاوتة تشترك كل الجماعات الإسلامية فى نزعـة التزمت فيما يتعلق بمسائل الأخلاق الشخصية ، مـع التأكـد على ضرورة اتخاذ إجراءات فعالة من أجل البحث عن نظام اجتماعى إسلامى . وعلى أيـة حـال لا تمتلـك الحركـة

الإسلامية قيادة موحدة ،وليس لها تنظيم رئيسـى أعلـى أو برنامج مشترك ، وهى فى الحقيقة تنقسم الـى عديـد مـن الجماعات المستقلة،وهذه الجماعات يمكن تصنيفها ووضعها على متصل بحيث تتراوح ما بين الجماعات الأكثر محافظة والمتسامحة إزاء الوضـع الـراهن ،والجماعـات الأكثـر راديكالية والتى تعارض النظام المؤسسى وتسعى الى تحويلة وقلبه باستخدام العنف الثورى.

على جانب المحافظ من المتصل والـذى يمكـن أن تنتظم وتتدرج عليه الجماعات الإسـلامية، يوجـد العلمـاء التقليديين ذوى الفعالية السياسية ، وقادة الأحياء السكنية الذين يستخدمون لغة إسلامية فى أحاديثهم ، وهم يعتبرون التصور الإسلامى للحياة الإنسانية حقيقة موضوعية . ويتركـز كـل اهتمامهم فى عملية فـرض تطبيـق الشـريعة الإسـلامية وباستخدام القوة وخاصة فى المسـائل الأخلاقيـة وقواعـد السلوك . وعلى الرغم من أنهم أحيانا ما يستخدمون الرطانة الشعبية ، إلا أنهم غالبا ما يبدون اهتماما قلـيلا بالمسـاواة الاجتماعية التى حركـت وأثـارت الجماعـات الإسـلامية المناضلة الأخرى. وفى الواقع لقد استفاد الكثيرون من ممثلى

هذا الجانب المحافظ من الانفتاح الاقتصادى ، وكانوا لـيس فقط شديدى العنف والقسوة ضد الناصريين وضد الماركسيين ، ولكنهم أيضا كانوا أيضا كانوا مـذعورين مـن الإسـلام الراديكالى . الى الحد الذى دفع بعضهم الـى اتهـام نظـام الخومينى فى إيران بأنه واجهة للشيوعية . والمثل الجيد لهذا النمط من الشخصيات الإسلامية المحافظة هو الحاج " سـيد جلال " التاجر الثرى والمسلم التقى الورع ، وكـان يتمتـع بنفوذ قوى فى حى باب الشعرية وهو من أحيـاء ومنـاطق القاهرة الشعبية ، هذه الجماعة المحافظـة كانـت تستشـعر الرضا فى عملها من خلال نظام الحكم القائم ، وبالتالى مـن خلال البرلمان ، وكانت فى الحقيقة مرتبطة ومتحالفة لمـدة طويلة مع الرئيس السادات ، الذى كان قد عهد الـى لجنـة تشريعية مهمة جعل عملية تطبيق الشريعة الإسلامية تأخـذ شكلا فعالا ومحددا . ولكن ما أن كشفت السادات عن وجهة بمساندته بنفوذه وسلطان للقانون المتحرر للأحوال الشخصية ، فإن الكثيرين من هذا الجماعة المحافظة تحرروا من وهـم الارتباط بالسادات ، هذا فضلا عن أن سلامة المنفـرد مـع إسرائيل كان عاملا جوهريا فى فك ارتباطهم به .

وعندما نتجه الى مركز المتصل سوف نجد العناصر المتبقية من الجماعة الكبيرة القوية وأعنى الإخوان المسلمين . وفى فترة حكم عبد الناصـر حـدثت انقسـامات داخـل الجماعية ،وتم نفى معظم الإخـوان السـابقين أو إيـداعهم السجون ثم حصولا على العفو العام فى ظل حكم السـادات وقد تجنب معظم الإخوان السابقين فتح أية مواجهات مع نظام الحكم لصالح إرساء ودعم الأهداف الإسلامية وإعادة بنـاء حركتهم ، أقل هذه الجماعات أو الزمر فعالية ، تلـك التـى كانت بقيادة المرشد الجديد عبد الرحمن المسيرى الذى ناقش أن الإخوان كانوا فى عقد الضعف والذى خلاله لم يطـالبهم الله بإجهاده ! وتحاشى وتجنب ، من ثم ، أى مواجهـة مـع الدولة ، وركز تفكيره وكثفه فى بناء جيل جديد من الدعاة.

الجماعة المنشقة الثانية قادتها زينب الغزالى والتـى تميزت بشكل أساسى بمعارضتها لهذه السياسة السلبية مـن جانب الفريق الأول . والعناصر الباقية من الإخوان المسلمين تعنقدت و تجمعت على شكل عناقيد حـول مجلـة الـدعوة ومحررها(عمر التلمسانى). وفى البادية تعاونت مع النظام . وبعضهم دخولا البرلمان حيث طالبوا بقوة بتطبيق الشـريعة

الإسلامية . كما عارضت جماعة التلمسانى العنف الموجهـة ضد الدولة من قبل الجناح الراديكالى للحركـة الإسـلامية ، وقد اتهم الراديكاليون هذه الجماعة بأنها كانت تمتد البـوليس بمعلومات عن الجماعات الإسـلامية الراديكاليـة. وتجنـب جماعة التلمسانى توجيه أى نقد علنى وصريح لنظام الحكم. وبعد معاهدة السلام فسدت علاقة هذه الجماعة مع السادات ، وفى عام ١٩٨١ كان التلمسانى من بين الذى تـم اعتقـالهم لمعارضتهم لنظام السادات.

لقد عبرت الأفكار التى دافعت عنها مجلة الدعوة عن الاتجاه السائد فى الحركة الإسلامية، كـان الإخـوان أكثـر اهتماما بقواعد السلوك والأخـلاق للشخصـية الإسـلامية ، ودافع المجلة عن نسق قيمى يعد وفقـا للمقـاييس الغربيـة محافظا ، إن لم يكن رجعيا . إذا عارضت الجماعة تنظـيم وضبط النسل ، وادعت بـأن الله قـد كفـل الطعـام لكـل المصريين . كما آمنت الجماعة بالخضوع التام والكامل لرب العائلة أو الأسرة ، وعارضت التحرر من الزواج والـدعوة الى تقنين الطلاق ، ودافعت عن تعدد الزوجات وعدم تقييـد حق الأزواج فى تطليق زوجاتهم ، وآمنت الجماعة بأن مكان

المرأة الصحيح هو البيت ، وليس مع الرجال فـى المكاتـب ومحالات العلم والأماكن العامة . ودعـت الجماعـة الـى اسـتبدال مجموعـة القـوانين الغربيـة بالشـريعة الإسلامية،وطالبت الدولة باستخدام القوة لمراعـاة الالتـزام بأداء العبادات الإسلامية ومتابعة الالتزام بآداب الصوم فـى شهر رمضان ، ودعت الى تحريم وحظر الكتـب والأفـلام الخليعة والنوادى الليلية وتقديم المشروبات الكحولية وجميعها ، تعد من وجهة نظر الجماعة، مظاهر للفسق والفجور الوافد من الغرب.

ولم توافق جماعة الدعوة على مبدأ فصل الدين عـن السياسة الذى بشر به السادات وأيـدت، وأن يكـن بحـذر وتحفظ، مفهوم السادات عن الدولة الإسلامية التـى يكـون الحاكم فيها ملتزما بالشريعة ويعمل على فرضها، والحكم من خلال الحزب الواحد الإسلامى. وعلى الرغم من أن جماعة الدعوة اتهمت الاشتراكية الناصرية باعتبارها اشتراكية قمـع وأنها أفلست وكانت قاصرة ، إلا أنهم أيدوا دولـة الرفاهيـة التى تعمل على تقريب الفجوة بين الطبقات ولكن دون اللجوء الى النضال والصراع الطبقى ، أيضا أيدت جماعة الـدعوة

الى حريم وحظر الربا ، ودعـت الـى فـرض الزكـاة ، والتوظيف الكامل للقوى البشـرية القـادرة علـى العمـل ، واعتبرت كل ذلك وسائل لتحقيق المساواة والعدل الاجتماعى بدلا من الإصلاح الزراعى والتأميم الذى جاءت به الناصرية ، وهو ما اعتبرته الجماعة مبادىء ونظم وافدة . أيضا كانت الجماعة ترثى حالة الفساد فى الدولة وأرجعتها الـى تـأثير الغرب . كما لم تقابـل مجلـة الـدعوة سياسـة الانفتـاح الاقتصادى التى أتبعها السـادات باستحسـان.وفـى مجـال السياسة الاجتماعية فإن توجهات جماعة الدعوة كانت مبهمة وغامضة وغير واضحة وإن كانت تتسم بطابع شعبى.

وفى مجال السياسة الخارجية ، فإن جماعة الـدعوة أيدت وتعاطفت مع المملكة العربيـة السـعودية ، وتحـالف السادات مع الدول العربية المحافظة ، وقطع العلاقـات مـع الاتحاد السوفيتى . ولكن جماعة لدعوة عارضـت السـلام المنفرد مع إسرائيل . فمعاهدة السلام كانت مع دولة لا تزال تغتصب أرض المسلمين بما فيها المدينة المقدسة ، القـدس ، ومن ثم فالمعاهدة بشكلها المعلن تعد مرفوضة وغير مقبولة . فإسرائيل لا تزال تغتصب أرض العرب ، وتعمق سياسـات

الاستيطان فى الأراضى المحتلة ، كما قامت بهجومها علـى لبنان ومن ثم فهى بعيدة تماما عن السلام إذا تمارس سياسات التوسع والاستيطان . وعلى ذلك فـالحجج التـى يعتمـدها السادات فى تبرير السلام مع إسرائيل وزعمه أن الرسـول محمد قد أقام السلام مع اليهود قديما ، تعد حججا باطلة لأن اليهود لا أمان لهم ولا سلام معهم لأنـه لا يمكـن الوثـوق بتعهداتهم.

إن الصراع العربى الإسرائيلى هـو فـى جـوهرة صراع بين نقيضين .وتمتد أصوله بعيدا فى الماضى البعيـد منذ صراع النبى محمد مع اليهود ، واليوم كانـت إسـرائيل أداة ووسيلة لكل من الرأسمالية الغربية التى زودت إسرائيل بالأسلة والذخيرة والموارد المالية ، والإتحاد السوفيتى الـذى أمدها بالمهاجرين لكى يكون لها الهيمنة والسيطرة على العالم العربى والإسلامى، وجاءت معاهدة السلام لكى تفتح البـاب أمام اليهود للاختراق الثقافى والاقتصادى وتـدمير الجبهـة العربية والتكتل الإسلامى والعربى ضد إسـرائيل ولتضـع العالم العربى فى خطر الاحتواء والالتهام من قبل الغـرب . وعلى الضد من الجماعات ذات النزعة الغربية فـى مصـر

والذين أيدوا انسحاب مصر من الشئون العربية ، فإن جماعة الدعوة أيدت بقوة ونشاط وأكدت على تقرير الطابع العربـي الإسلامى لمصر . أخيرا وعلى الرغم من أن مجلة الـدعوة عارضت نموذج الثورة الخومينية للاستيلاء على السلطة فى مصر ، إلا أنها أيدت الخومينى، وانتقدت السادات لإعطائـه شاه غيران المخلوع مأوى وملاذا للإقامة فى مصر .

التجمع الثانى فى مركز المتصل يتمثل فى أفراد من الوعاظ والشيوخ المسلمين ، والذى كانت أحـاديثهم الدينيـة وخطبهم فى المساجد ، أو المسجلة علـى شـرائط كاسـيت يتداولها الناس فى مصر ، سبا فى جذب قطاعـات شـعبية واسعة من الإتباع الذين يعيشون فـى المنـاطق الحضـرية التقليدية فى المجتمع المصرى . وهـؤلاء الشـيوخ كـانوا يجمعون بين الجاذبيـة الروحيـة والشخصـية الكارزميـة والأساس بالرسالة الشعبية ، وقاد أدانـوا وشـجبوا الفسـاد الرسمى، والفسق وغياب الأخلاق ،وتزايد الفجوة بين الفقراء والأغنياء . ومن هؤلاء الشيوخ نذكر الشـيخ عبـد الحميـد كشك، والشيخ صلاح أبو إسماعيل ، والشيخ عاشور نصر ،

وغيرهم ، وكل هؤلاء اعتقلهم نظام السـادات الـذى كـان يخشاهم لقدراتهم فى إثارة وتحريض الجماهير.

فى مركز المتصل أيضا نجد جماعات الشباب التـى ظهرت فجأة وبعنف فى أواسـط السـبعينات تحـت أسـم الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية ، وهؤلاء أكبـر حجما ، وأكثر فعالية من قادة الإخوان المسـلمين الهـرمين المسنين ،وهذه الجماعات الإسلامية تعتنق وتناصر إسـلاما بديلا يزدرى المؤسسة الدينيـة الرسـمية ، وتركـز هـدها وتفكيرها لأجل خلق نظام إسلامى فى حرم الجماعة . وتمثل ذلك فى ارتداء أزياء توصف بأنها إسلامية للرجال وكـذلك الحجاب للنساء ثم الدخول فى صراعات عنيفة فـى بعـض الأحيان مع السلطات الجامعية ذات العقلية والتوجه العلمانى.

وفى صعيد مصر تورطت الجماعات الإسلامية فـى الجماعات فى صدامات مع الأقباط وشيئا فشيئا بـدأت هـذه الجماعات تحرك طلاب الجماعات ضد سياسات السـادات. هاجمت الجماعات الإسلامية الفساد ،وغياب المساواة والتـى ارتأت أنها حدثت بفعـل الانفتـاح الاقتصـادى. وانتقـدت الجماعات فى منشوراتها ازدحام سيارات الركـوب العامـة

وتدنى نوعيات الطعام الذى يتناوله فقراء المصـريين فـى مقابل المشروعات الكحولية وما تزخر به موائـد الأغنيـاء وسياراتهم الفارهة . كما عارضت الجماعات الإسلامية أيضا وبعناد وقوة معاهدة السلام وأيدت ثورة الخومينى وتعاطفـت معها. وبقدر ما كان لدى الجماعـات الإسـلامية برنـامج اجتماعى سياسى ، إلا أنها بدت لا تختلف كثيرا عن الاتجاه السائد لدى الإخوان المسلمين ، لكنهم كانوا أقل وعيا وحذرا فى خروجهم عن الوضع الراهن ورفضه.

فى النهاية ، نجد فـى قمـة المتصـل الجماعـات الصغيرة الراديكالية ذات الفعالة ، والتى تؤمن بـأن النظـام بأسرة قد فقد مشروعية وجودة ، واستعدت هذه الجماعـات لتحدى النظام ومواجهته علانية وبالقوة . هذه التنظيمـات ، شبة العسكرية ، استنكرت وهاجمت التيار الإخوانى ووصفته بالضعف والانتهازية وأنه قد أستنفذ دوره ولم يعد هناك مـا يبرر وجوده على ساحة العمل الإسلامى . ويوجد على الأقل ست جماعات من مثل هذه الجماعات شبة العسكرية ولكن لا يوجد لدينا سوى بيانات وشواهد هامة متاحة إلا لأثنين فقـط من بينها.

أول هذه الجماعات التى ظهرت فى السبعينيات كانت جماعة شباب محمد ،وهى فرع من حزب التحرير الإسلامى ، وقد استنكرت الجماعة أسلوب التسوية والحلو الوسط الذى انتهجته جماعة الإخوان المسلمين مع السلطة. وقـد دعـت الجماعة بقيادة الدكتور صالح سرية، وبدعم وتأييد من ليبيا ، الى معارضة النظام الحاكم فى مصر عندما تحرك الســادات تجاه التسوية مع إسرائيل والغرب ، وهذه التسوية اعتبرتهـا الجماعة عملا شريا وخيانة عظمى . وهاجمـت الجماعـة الكلية الفنية العسكرية فى عـام ١٩٧٤م كمقدمـة لأحـداث انقلاب يؤدى الى الإطاحة بالقيادة السياسـية التـى كانـت مجتمعه فى المركز الرئيسى للاتحاد الاشـتراكى العربـى . ولكن فشلت الجماعة فى تحقيق مهمتهم وتـم إعـدام قـادة الجماعة وإيداع بقية عناصرها فى السجون.

والجماعة الثانية كانت جماعة التكفير والهجرة وهى أكثر الجماعات الإسلامية راديكالية،وكانت الجماعـة بقيـادة شكرى مصطفى الشخصية الكاريزمية الـذى انتحـل لقـب المهدى. وآمنت الجماعة بتكفير المجتمع المصرى بأسـره ، ورفضت واستنكرت أية شرعية ليس لنظام الحكـم فقـط ،

وإنما للنظام الإجتماعى ككل ، بما يحويه من مؤسسة دينية ، وحتى رفضت الفقه الرسمى والأجـزاء الأساسـية لفلسـفة التشريع الإسلامى. وكانت غربـة هـذه الجماعـة تعنـى الانسحاب كلية من المجتمع وخلق مجتمعـات جديـدة فـى الصحراء ، وحيث تم رفـض واسـتبعاد كـل الإبـداعات والمبتكرات الحديثة من أجل العودة الى بساطة الطبيعة ولـم تكن الجماعة تعتزم البقاء والاستمرار فى العزلـة ، وإنمـا كانت تعد نفسها من أجل فتح المجتمع والعودة ، والتى مـن أجلها انشغلت بالإعداد شبة العسكرى وتجميع الجيوش.وقـد اكتشفت نظام الحكم الجماعة ، واعتقل الكثير من أعضائها ، وضرب على يد الجماعة قبل أن تكمـل اسـتعدادها التـام للمواجهة، وذلك حين اختطفت الجماعـة وزيـر الأوقـاف السابق الشيخ محمد الذهبى وقتلتة من أجل تـأمين الإفـراج وإطلاق سراح بعض أعضاء الجماعة المعتقلـين ، ولكـن الحكومة تجاهلت مطلب الجماعة وقم للمحاكمة ٤٦٥ عضوا من الجماعة ، وحكم على خمسة من قادة الجماعة بالإعـدام فى عام ١٩٨٧م، وبعد مرور عامين ظهرت علـى السـطح

مرة أخرى فلول الجماعـة ، وتورطـت فـى مهاجمـات واعتداءات على مراكز الشرطة.

وعلى الرغم من النزعة الراديكالية التى غلبت فـى فكر وممارسات جماعة الفنية العسكرية وجماعـة التكفيـر والهجرة فيما يتعلق بالموقف من النظام الحاكم فـإن وجهـة النظر الإجتماعية والسياسية لهاتين الجماعتين اختلفت قلـيلا عن الاتجاه السائد لدى الإخوان المسلمين ، فهاتين الجماعتين التزمتا كما قبلت الجماعتين بـالاعتراف بفضـل النسـاء ، وأهمية أدوارهن الاجتماعية ، النظرة التقليدية بالنسبة لنموذج النظام السياسى الذى يتوسل فيه الحاكم المسـلم بالشـريعة ، وطالبوا بعدم الانحياز ،والاكتفاء الذاتى لمصر .وشجبوا الربا والفائدة ، والغنى والثراء الفـاحش مقابـل البـؤس والفقـر ،ودعوا الى قيام الدولة بجمع الزكاة ،والى تنظيم الاقتصـاد على أساس العدل والرفاهية. مع إقرار وجود الملكية الخاصة ، والتوريث ، والربح والكسب والتمايزات الإجتماعية بشـط أن يكون ناتجا عن الدخل الفردى الذى يحصل عليه المـرء من عمله هو.

وهكذا فعلى الرغم من معارضة الحركة الإسـلامية فى مصر لسياسات السـادات الاجتماعيـة والاقتصـادية ، وردايكالية الجزء والقطاع الأخير من الحركة الإسلامية فـى مصر ، فإن جماعات الإسلام السياسى تقبـل فـى الحقيقـة المبادىء الرأسمالية كنظام اقتصادى مشفوع بمجموعة مـن المبادىء الأخلاقية ، حيث شجبت الجماعات عدم المسـاواة ،والنتائج المادية المترتبة على الرأسمالية فى أوروبا وحتـى فى أقصى الجماعات تطرفا فى الحركة الإسلامية المصـرية فإن منها لم يقدم أية إشارة تتبىء أن ثمة تطورا قد حدث فى فكر هذه الحركة عن الموقف التقليدى القديم اللهم إلا الجماعة الصغيرة التى انسلخت وابتعدت عن الإخوان المسلمين وهى جماعة المسلم المعاصر، حيث طورت هذه الجماعة عقديـة ومذهبا يجمع بين الأفكار الإسلامية والماركسية، وارتأت هذه الجماعة أنه بدون الاشتراكية فإنه سيكون من الصعب تحقيق النظام الإجتماعى الإسلامى ،وحاولت هذه الجماعة أن تقـم مركبا استلهم حركات حرب العصابات الراديكالية فى إيران. إلا أن الجماعة كانت محدودة التأثير داخل الحركة الإسلامية ، كما أنها لم تدخل بعد مرحلة النشاط والفعالية السياسية.

رابعاً: الأساس الاجتماعى وفاعلية التعبئة وطريقتها:

كان يتم تجنيد عناصر الأخوان المسـلمين ، بشـكل تقليدى ، من بين الطبقات البسيطة، وبصفة خاصة الطبقـات الوسطى الدنيا،وهى الطبقات المعبئة اجتماعيا بدرجة كافيـة لكى تكون على وعـى بالقضـايا والمسـائل الاجتماعيـة والسياسية ، ولكنها أيضا تقبع فى قاع النظـام الإجتمـاعى وتسعى لأن تكـون مندمجـة ومتكاملـة داخـل تنظيمـات ومؤسسات المجتمع ،وهى أكثر حساسية وسرعة فى التـأثر بالتعبئة السياسية . إن الجماعة التى ورثت الإخوان المسلمين يبدو أنها جندت أعضائها من نفـس الأصـول الإجتماعيـة للإخوان ، ولكن هناك أيضا إشارات الى انها بفعل جاذبيـة الإسلام السياسى ، أصبحت بالفعل تجد هذه الجماعات تقبلا واعتناقا من قبل أعضاء فى قمة النظام الاجتمـاعى أو فـى أسفله على حد سواء.

ويوجد شواهد ودلائل متناثرة حول التركيب أو البنية الاجتماعية لتيار الإخوان المسلمين فالرسـائل التـى كـان يرسلها القراء الى مجلة الدعوة يمكن اعتبارها مؤشرا هامـا ودالا على هويتهم الاجتماعية فهم فى الغالب من المـوظفين

المدنيين فى الدرجات الوظيفية الوسطى والدنيا ومنهم معلمين وطلاب جامعة ذوى أصول ريفية. والمهاجرين الجدد الـى الحضر من القرى وهذه العناصر تبدوا أكثر عرضة وقابلية للانخراط فى الحركات الإسلامية السياسية ، وكانت جامعات الأقاليم معاقل وحصون آمنة للتنظيمات الإسلامية . إن هـذه العناصر شكلت المادة البشرية الخام للتنظيمات الإسـلامية ، وهى عناصر تعد على مشارف الانتقال من الطبقة الدنيا الى الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى.

وقد اخترقت الحركة الإسلامية المدن الصغيرة وحتى القرى والمساجد الموجودة فى المناطق الشعبية فـى المـدن الكبرى ، حيث يعتبر الإسلام أيضا أرضا خصـبة مولـدة ، ليس فقط بفعل ما يجده الأئمة ورجال الدين الشعبيين من تقبل من مستعميهم فى ضواحى مدينتى القـاهرة والإسـكندرية ، ولكن لأن أثنين من هؤلاء الأئمة ، أحمـد أبـو إسـماعيل وعاشور نصر ، تم انتخابهما للبرلمان من قبل هذه المناطق ، وهذا يشير الى أن تأثير الحركة كـان قـد تسـرب الـى الطبقات الدنيا .

وفى ضوء الدلائل والشـواهد المتاحـة عـن أحـد التنظيمات الراديكالية الصغيرة ، كـان شـكرى مصـطفى مهندسا زراعيا ، وكان زملاؤه المقربين من بيـنهم ضـابط سابق بالبوليس برتبة رائد وموظف صغير ، وعامـل بنـاء بالأجر . وجاء فى العينة التى درسها سعد الدين إبراهيم أنه من ثلثى أعضاء الجماعة كانوا قد وصلوا لتوهم الى المدينة من أجل التعليم الجامعى . وأن ثلثى الأعضاء كان آبـاؤهم من صغار ومتوسطى الموظفين الحكوميين، بينما فقط، عدد قليل منهم كانوا من عائلات ذات مستويات مهنية عليا أو من الطبقة العاملة. وهؤلاء المهاجرين قطعوا صلاتهم بعائلاتهم، واجتثوا من جذورهم الممتدة فى البيئة المألوفة فى القـرى ، وكانوا برغم من ذلك ، وفى الأعم، على مستوى عالى مـن الإنجاز، وكان من المحتمل أن يحث لهم حـراك اجتمـاعى صاعد من خلال التعليم، ولكن إذا أخذنا فـى الاعتبـار أن حوالى (٣٠,٠٠٠) من خريجى الجامعات المصرية متعطلين عن العمل فى السوق ، فإن الكثيرين من الخـريجين سـوف يصيبهم الإحباط فيما يتعلق بمستقبلهم وتطلعاتهم وتوقعـاتهم المأمولة.

وخلافا للإخوان المسلمين والجماعات الراديكالية ، فإن أعضاء الجماعات الإسلامية التى ظهرت داخل الجامعات المصرية ، يبدو أنهم من وضعيات اجتماعية أعلى من السابقتين. لأن عملية التجنيد يبدو أنها كانت تصل الى طلاب من الطبقة العليا والعليا الوسطى وأيضا الطبقة الوسطى. والدليل على هذا هو قوة الجماعات الإسلامية فى كلية الهندسة والطب ، وهى تعد بشكل تقليدى كليات لأبناء الطبقات العليا اجتماعيا. كما أصبح من المألوف شكوى الأمهات ذوى الثقافة الغربية ضد بناتهم المحجبات. وعلى هذا يبدو وكأن الطبقة الحاكمة لم تكن محصنة أو بمعزل عن الانجذاب لتيار الإسلامى الراديكالى.

إن قدرة الحركة الإسلامية على التعبئة استطاعت فى نهاية السبعينيات أن تنتج واحدة من أهم وأخطر القوى السياسية فى مصر ، إن جماعة راديكالية مثل جماعة التكفير والهجرة استطاعت أن تجند من ٣٠٠٠ الى ٥٠٠٠ عضوا فى خلايا منتشرة فى قرى صعيد مصر ، ومساجد الحضر ، والجامعات ، والصحراء.

أيضا انتشار مجلة الدعوة (مجلة الأخوان المسلمين) وارتفاع معدل توزيعها الذى وصل الى ما بين ٨٠,٠٠٠ الى ١٥٠,٠٠٠ نسخة. أيضا الجماعات الإسلامية فى الجامعـات كانت تسيطر على حوالى ١٠٠,٠٠٠ عضوا وكانت نسـبة المؤيدين للجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية تبلغ حوالى طالب واحد من بين خمسة طـلاب، وفـى بعـض الجامعات كانت تصل الى طالب واحد من بين ثلاثة طلاب . وهؤلاء المؤيدون والأشياع مكنوا الجماعات الإسلامية مـن السيطرة على الاتحادات الطلابية . وعلى الرغم من أن القوة التنظيمية للحركة الإسلامية كانت قد تركزت فى الجامعات ، إلا أن جاذبيتها تسربت الى المناطق الشعبية . فى المساجد ، والمدارس الدينية ، وفى بعض المناطق أنشئت مستوصـفات خاصة بها وتعاونيات وصناعات صغيرة . وبدت الجماعات الإسلامية وكأن لها جاذبية متنامية عبر الطبقات الاجتماعيـة كلها داخل المجتمع المصرى.

ومع الأخذ فى الاعتبار المزاج الـدينى للجمـاهير المصرية ، فإنه من المحتمل أن تنطوى الجماعات الإسلامية على قدرة هائلة فى التعبئة السياسية. وهذـا تبـدو الحركـة

الإسلامية أفضل من أى قوى سياسية أخرى فـى مصـر .
أيضا هناك دلائل على أن الحركـة الإسـلامية اسـتطاعت اختراق القوات المسلحة حيث تم تجنيد بعض ضباط الجـيش والجنود. وأخيرا ، ليست القوة العددية هـى مصـدر قـوة الحركة الإسـلامية فحسـب ، ولكـن الفاعليـة والـدوافع الأيديولوجية لأتباع الحركة الإسلامية والزى المميز وأشكال ومضامين خطبهم وأحاديثهم ، وكلها كانت مؤشـرات الـى المعارضة الكلية من قبل أعضاء الجماعـة لقـيم المجتمـع المؤسسى ، وتبنى نسبق قيمى بديل ، والاندماج فى جماعات ومجتمعات جديدة وحيث يتم الإعداد الفعال والحقيقى من أجل التضحية بالنفس والاستشهاد وبينما قليـل مـن الجماعـات الإسلامية تبنت هذا الأسلوب بقدر ما تبنت التكفيـر ، فـان الكثير من هذه الجماعات كان مؤلفا من المؤمنين الصـادقين المخلصين لهذه القضية.

خامسا: الحركة الإسلامية : نظام الحكـم وميـدان الصراع السياسى.

تمتع السادات بعلاقات طيبة مع كثي من الحركـات الإسلامية حتى نهاية النصف الأول من السبعينات ، وكـان

ذلك بفضل وجهة نظره التقليدية لـدى مقارنتهـا بناصـر ، وتقديم نفسه على أنه الرئيس المؤمن ، وطرده للمستشـارين السوفيت ، وانحيازه تحالفه مع الـدول العربيـة الإسـلامية وتأييده لأسلمة التشريع إرضاء للقادة المسلمين . كما أطلـق السادات سراح الكثير من قادة الإخوان المسلمين من السجن، وسمح لهم بالوعظ والتنظيم شريطة أن يتجنبـوا معارضـة سياساته ، وأن يبتعدوا عن العنف والخلايا السـرية . وفـى عام ١٩٧٦م سمح السادات للإخوان المسلمين بإعادة إصدار مجلة الدعوة ،وفى عام ١٩٧٧ م امتنع نظـام الحكـم عـن التدخل والاعتراض على استيلاء الحركة الإسـلامية علـى الاتحادات الطلابية فى الجامعات. ولمدة قصيرة كان هنـاك ثمة تأييد للسادات من قبل بعض الجماعات داخل الحركـة. بالنسبة للسادات كانت ثمة فوائد سياسية جوهرية مـن وراء هذه السياسات فقد عززت شرعيته كحاكم مسـلم. كمـا أن انتشار الإسلام السياسى أضعف التيار القومى واليسارى الذى كان حتى نهاية السبعينات يراه السادات كمعارضة رئيسـية له. لقد اكتسحت الحركة الإسلامية الجامعات ،والتى كان من الممكن أن تأخذ طريقا مخالفا قد يكون من المحتمل يسـاريا.

بينما شجع الإحياء الدينى لدى الجماهير لضرب أى تهديـد جماهيرى يمثل رد فعل على تفكيك التركيبة الناصرية.

ويعتبر حادث الهجوم على الكلية الفنية العسكرية أو أشارت الاختلاف والشقاق بين نظام الحكم والإسلام السياسى فى عام ١٩٧٤م. وما تلا ذلك من هجمات للأصوليين علـى الملاهى الليلية خلال حوادث ينـاير ١٩٧٧م ثـم حـوادث التكفير والهجرة. وكان مما أثار وحرك المعارضة المحتملة والكامنة للحركة والقوى الإسلامية المستقلة ، هو رفض نظام الحكم ومعارضته لمطلب الإخوان المسلمين لإنشـاء حـزب سياسى إسلامى، وإصرار النظام على فصل السياسـة عـن الدين وكذلك الاختراق الغربى، والتحالف مع الأمريكـان ، وحلول التسوية مع إسرائيل التى أصبحت أكثر علانية ، كل ذلك أدى الى إفساد العلاقات بين نظـام الحكـم والحركـة الإسلامية، ومعاهدة السلام، وقطع العلاقـات مـع العربيـة السعودية، التى تعد المركز اليمينى المناصر والمدعم للحركة وقد حاول السادات فى البداية احتواء المعارضة الإسـلامية الناشئة من خلال التصريح ببعض الرمزيـات الإسـلامية، وتبنى ورعاية برنامج لتطبيق الشريعة الإسـلامية، ولكـن

وبتشجيع من الثورة الإيرانية ، اتسع وأشـتد النقـد الـذى تمارسه مجلة الدعوة ، والتظاهرات ضد المعاهدة وضد منح شاة إيران المخلوع ملاذا للإقامـة فـى مصـر. وتحولـت محافظتى المنيا وأسيوط فى صعيد مصر لأن تصبح مراكز إثارة القلاقل والاضطرابات ضد الحكومة وضد الأقباط.

وفى النهاية بدأ السادات يفرض ضوابط على النشاط السياسى الإسلامى ، حيث تم تطهير الاتحادات الطلابية من القيادات الطلابية الإسلامية . تم مقترحات المجلس الأعلـى للشئون الإسلامية بوضع كل الجماعـات الإسـلامية تحـت وصاية المؤسسة الدينية الرسمية.

ولكن تصاعدت حدة القلاقل والاضطرابات فى عـام ١٩٨١، وامتدت حوادث العنف الطائفى الى القاهرة. وفـى صـيف عـام ١٩٨١، اتخـذ السـادات إجـراءات أمنيـة صارمة،حيث اعتقل القادة المسلمين ، بما فيهم المعتدل عمر التلمسانى واصدر السادات أوامره الـى المؤسسـة الدينيـة الرسمية بتولى أر الإشراف على المساجد التى كان يسـيطر عليها الأئمة الأصوليين . وأعن السـادات، بـأن الحركـة الإسلامية أصبحت دولة داخل دولة وأنه لن يتسامح معها بعد

الآن، ومن ثم كانت القطيعة التامة بـين السـادات وحلفائـه الرسميين من الحركة الإسلامية، والتى كان ردهـا اغتيـال الرئيس السادات بواسطة عناصر من الحركة الإسلامية مـن داخل الجيش، ومن ثم الهجمات الإسـلامية الكبيـرة علـى مراكز الشرطة فى صعيد مصر والتى قتل وجرح فيها مـا يزيد عن ١٠٠ من رجال البوليس، ومن ثم تكتمل القصة.

إن تطور العلاقات بين نظام الحكم والإسلام السياسى تكشف بعض الشيء عن تغيـر دور الـدين فـى السياسـة المصرية. ففى خلال عهد ناصر استطاع النظـام السياسـى ترويض الدين وإخضاعه لأجل أغراضه هو. عـن النظـام السياسى من خلال ضـرب جماعـة الإخـوان المسـلمين، والمصادرات الشاملة للأراضى الوقف، وعلمنـة المـدارس والمحاكم، استطاع أن يقمع ويكبح بشـكل جـذرى التـأثير السياسى للدين ، كما تولى أمر الإشراف والسلطة فى الأزهر وتقديم العون والموارد المالية وتعيين وتوظيف أئمة المساجد ، وبالتالى استطاع أن يضيق حـدود الإسـلام المؤسسـى . وعلى الرغم من أن الصفوات الدينية أجبرت علـى تقـديم العون من خلال التصديق والموافقة على سياسات النظام، إلا

أن شرعية نظام ناصر ارتكزت بالدرجة الأولى على أرضة قومية.

وتحت حكم السادات كان هناك محاولة لإعادة إضفاء الطابع الإسلامى على السياسة ،وبغير قصد أسهم السـادات فى إرخاء قبضة الدولة على المساجد ، وعلـى الجماعـات الدينية ، وأصر النظام على ضرورة أن تتجنب الجماعـات أى نشاط سياسى ، وأكد النظام علـى فصـل الـدين عـن السياسة.ولكن السادات نفسه حاول ، وبشكل مستمر، استخدام الشرعية الدينية والقوى الإسلامى، المؤسسية وغير المؤسسية ضد معارضيه. وما أن مضت سياسة السادات الى أبعد ما لا يمكن قبوله من حاكم مسـلم، فـإن الجماعـات الإسـلامية عارضت فصل الدين عن السياسة ، وفكرت فى إعادة خلـق مدينة الله على الأرض. ومع ندرة وقلة القنوات المشـروعة المتاحة للتعبير السياسى، فإن كثيرين تحولوا الـى المسـاجد والجماعات الإسلامية كمنافذ ومخارج للتعبير عـن آرائهـم وخلافاتهم.ولقد تسبب محاولة إعادة إضفاء الطابع الإسلامى على السياسة فى تغيير وتحـول تـوازن القـوى السياسـية والاجتماعية فى مصر. لأن الإسلام قريب مـن الجمـاهير وهى مضمونه وتدرك. ولأن الحركة الإسلامية تنطوى على

قدرة هائلة فى تعبئة جماهير المعارضة،وقادرة على أن تفعل هذا باستخدام أيديولوجية ذات أساس أخلاقى . وقد وعـدت الحركة بتوسيع وتعميق قوة وحدة الصراع بين الصفوة ذات النزاعة الغربية وجماهير الوطن. ولقد أدى توسـع الحركـة وانتشارها بشكل طبيعى بين الجماهير الى الحد الذى أصـبح معه من الصعب قمع الحركة ذاتها.

ومع الثمانينيات بدأ أن الصفوة المتغربة لم تستوعب الدرس القوى من حادث اغتيال السادات. وكان هنـاك ثمـة إشارات الى أن ما حدث قد أخذ يتسبب فى إيقـاف وإفسـاد لعبة جماعات المصالح السياسية، والتى كانت تلعب خـلال عهد السادات على حساب الفقراء والمعـوزين.أيضـا بـدأ يتلاشى تسامح الجماهير بالنسبة لتطبيع العلاقات مع إسرائيل وأمركة مصر . وبدأت الحركة تمارس نوعا مـن الضـبط الكلى على السياسة الخارجية لم يكن موجودا زمن السادات.

ولكن يبدو أن القوة المحتملة للحركة الإسلامية تعد محدودة الفعالية بالنسبة للجماهير التى تشكل الأغلبية الصامتة والسلبية فالحركة تفتقد الى وجود تنظيم موجود وقيادة موحدة ، كما لا تود قنوات شريعة يمكن من خلالها ترجمة التأييد المحتمل للحركة من قبل الجماهير . أيضا تعد

برامج الحركة الإسلامية ذات جاذبية محدودة بالنسبة لأصحاب التعليم العلمانى المدنى وكذا بالنسبة للأقباط ، فضلا عن أن الحركة الإسلامية تسببت فى تفجر وتفاقم الصراعات الطائفية الدينية بين المسلمين والأقباط. وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات فإن الحركة الإسلامية كونت جبهة واسعة للمعارضة السياسية المصرية كما مثلت بالفعل تهديدا حقيقيا لنظام الحكم فى مصر.

الفصل التاسع

تأويل إحياء التنظيمات الإسلامية فى مصر

الفصل التاسع

تأويل إحياء التنظيمات الإسلامية فى مصر (*)

يبدى الغرب فى هذه الأيام اهتماما كبيـرا بالإحيـاء الإسلامى والتنظيمات الإسلامية، ولقد خصصـت صـحف الغرب الواسعة الانتشار مثل التايمز TIMES، والنيوزويـك NEWSWEEK، والأكسبريس L' EXPRESS، مقـالات خاصـة تناولت أبعادا مختلفة عن الإسلام المعاصـر. إن الظـواهر الإسلامية التى شهدتها كل من إيـران وتركيـا وأفغانسـتان والباكستان ومصر والدول الإسلامية الأخرى كانـت هـى المبررات القوية التى دفعت الغرب للاهتمام بالإسـلام مـن جديد.

والهدف من هذا المقال هو تحليل الأسباب التى تقف وراء الإحياء وبعث التنظيمات الإسلامية فى مصر منذ عام ١٩٦٧م. ومن بين التحليلات العقيمة تلك التى كـان قـدمها

(*) Ali E.Hillal Dessoki:

The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt: An Interpretation: Islamic Resurgence in Arab World, pp 107-117. (ed.,) by Ali El-Din Hillal, New York, praeger publishers 1982.

هاملتون جب، والتى ترى أنه منـذ سـقوط الإمبراطوريـة العثمانية وجد اتجاه ونزعه قوية لدى العرب والمسلمين وهى العمل على إحياء الحركة المهدية. وثمة تفسير آخر يرى أن انبثاق مثل هذه الجماعات الإسلامية يعد ردود أفعـال علـى عمليات التحديث التى شهدها العـالم العربـى والإسـلامى. ويؤخذ على هذه التفسيرات أنها فضفاضة وعامة وتركز على محور واحد فى تفسيرها لأسباب صعود الحركات الإسلامية فى الوقت الراهن.

وثمة ملاحظات أساسية ينبغى وضعها فى الاعتبـار فيما يتعلق بالاستنتاجات الخاصة بالأسباب الدافعـة لبعـث التنظيمات الإسلامية ويجب علينا الوقوف عندها قبل النظر فى حالة مصر:-

أولا: يجب ألا نتعامل مع بعث التنظيمات الإسلامية فى عدد من الدول العربية الإسلامية كظاهرة فردية، فعلـى الرغم من وجود أسباب متماثلة لهذه الظاهرة إلا أن هذا التماثل هو فى الواقـع انعكـاس لمجموعـات متنوعة من الظواهر ذات المصادر المتعددة والتـى تؤدى فى النهاية الى استخلاصات متباينة.

ثانيا: يجب إلا نقلل من شأن المناقشات الجادة التـى دارت حول بعث التنظيمات والحركة الإسلامية، وفى معظم البلدان الإسلامية يوجـد العديـد مـن الجماعـات الإسلامية وكل جماعة منها تعرض تصوراتها على أساس أنها وحدها تمثل الإسلام الحقيقـى، وبالتـالى فالعلاقات بـين هـذه الجماعـة لا تتسـم بـالود، فالجماعات تتباين فى فهمها للـدين وفـى تحليلهـا للمشكلات الاجتماعية، وفـى كيفيـة تنـاول هـذه المشكلات، وبينما تقصر بعض الجماعات أنشـطتها على عمليات الوعظ والإرشاد والإقنـاع، نجـد أن جماعات أخرى تتحرك بفاعليـة علـى المسـتويين السياسى والعسكرى.

ثالثا : وأخيرا يجب أن نوضح ردود أفعال المسلمين تجـاه أفكار وأساليب الحياة الغربية ومواجهـة التحـديث والتنميـة. وقـد ذكـر جـون أ. وليـامز John A.Welliams ملاحظاته حول أن الزى الشـرعى الإسلامى يتزايد بين الفتيات والنساء الصغيرات فى مصر وهو لا يعتبر عـودة الـى بعـض العـادات

الخاصة بثياب الأجداد بقدر ما يعبر عـن ظـاهرة مرتبطة بنساء الطبقة الوسطى الحضرية الحديثة(١).

وعلى المستوى النظرى نفى الأصولية التأكيد علـى الأنماط التقليدية فى التفكير والسـلوك ولكـن فـى سـياق راديكالى متغير . ويعتقد الأصوليون أن أمور الحيـاة بكـل مستوياتها ينبغى لها أن تجرى وفقا لنهج الأسلاف ومن ثـم يجب تغيير الوسط الاجتماعى ليكون ملائمـا لهـذه الغايـة وبالتالى لا تعد الأصولية خصما مناوئا ورافضا لكل تغيـر اجتماعى ولكنها تلح وبإصرار على أن يكون هـذا التغييـر محكوما بالقيم وأنماط التفكير التى وصلتنا من الإسلام(٢).

وعلى النقيض من وجهات النظر والروىء الأخرى التى جاءت إلينا من السلف، تتسم الأصولية كرؤية ووجهـة نظر بجاذبية للقطاعات المتعلمة من السكان. تلك القطاعـات التى تدرك وتعى تراثها الإسلامى والذى يعد أساسا للفخـر والاعتزاز بأمنهم، فبالنسبة لهم، لا يعتبر الإسلام دينا شـعبيا كما هو الحال للأميين، ولكنه يمكـن أن يكـون أداة فعالـة ومؤثرة فى التعبئة الأيديولوجية والتحريك السياسى. عـلاوة على ذلك يمثل الإسلام جاذبية لتلك الجماعـات الاجتماعيـة

التى تفوضت وأضيرت أوضاعها ومكانتها ومصالحا بفعـل عمليات التغيير الاجتماعى.

وتتعدد مظاهر وتجليات الانبعاث الإسلامى فى مصر فى المجالات السياسية والسلوكية. ففى الجامعات المصـرية، على سبيل المثال، استطاعت التنظيمات الإسلامية أن تحقـق حضورا منظورا، كما كانت تتمتع بتأثير ملموس فى الأوساط الطلابية، وتتمتع هذه الجماعات ببناء هرمى محكم للسـلطة والزعامة الدينية، يبدأ من كل كلية وجامعـة وصـولا الـى الاتحاد العام للتنظيمات الإسلامية. وفى عام ١٩٧٠ بزغـت هذه المنظمات الإسلامية كأكثر الجماعـات تماسـكا وقـوة وكانت على درجة عالية مـن التنظـيم داخـل الجماعـات المصرية، وتجلى ذلك فى تحكمها وسيطرتها على الاتحادات الطلابية داخل الجماعـات المصـرية إذا أظهـرت نتـائج انتخابات الاتحادات الطلابية فى جامعة الإسـكندرية مبلـغ تأثيرهم ونفوذهم، إذا نجح مرشحو التنظيمات الإسلامية فـى مختلف الكليات بجامعة الإسكندرية على النحو التالى:-

كلية الطب	٦٠	مرشحا	من ٦٠ مرشحا
كلية الهندسة	٦٠	مرشحا	من ٦٠ مرشحا

كلية الزراعة	٦٠	مرشحا	من ٤٨ مرشحا
كلية الصيدلة	٤٢	مرشحا	من ٤٨ مرشحا
كلية العلوم	٤٣	مرشحا	من ٦٠ مرشحا
كلية الحقوق	٤٤	مرشحا	من ٤٨ مرشحا

[أنظر مجلة الدعوة يناير ١٩٧٨م ص ٥٥]

وفى مواجهـة هـذا النفـوذ المتزايـد للمنظمـات الإسلامية، أصدر رئيس الجمهورية مرسوما بقانون يقضـى بتعديل لائحة الاتحادات الطلابية. وطبقا لهذا القانون الجديـد أصبحت الاتحادات الطلابية تحت سيطرة أعضـاء هيئـات التدريس بالجامعات، ووفقا لهذا القانون أيضا اعتبرت أنشطة المنظمات الدينية فى الجامعة أنشطة محظورة وغير قانونيـة وغير مشروعة. أما خارج الجامعة فإن التطور البالغ الأهمية يتمثل فى عودة أنشطة جماعة الإخوان المسـلمين وإصـدار مجلة الدعوة التى بدأت إصدارها فى يونيه ١٩٧٦، وظهـر على غلاف أول عدد تم إصداره شعارات الإخوان المسلمين التقليدية أن القرآن فوق الدستور.

وعلى الرغم من أن جماعة الإخـوان المسـلمين لا تتمتع بأى وضع قانونى وشرعى، إلا أن النظام تعاون معها

على المستوى السياسى. وعندما دعى عمر التلمسانى، مدير تحرير الدعوة، لحضور اجتماع رئيس الجمهورية [السادات] بالقيادات لدينية المسلمة، كان التلمسانى واحدا من بين أربعة متحدثين. وكان الجزء الأكبر من هذا الاجتماع عبارة عـن مناقشات متبادلة بين التلمسانى والسـادات حـول الأنشـطة السياسية للإخوان المسلمين. وبالإضافة الى المقالات المألوفة التى تدافع عن التنظيمات الإسلامية فى مصر كرد الاعتبـار لجماعة الإخوان المسلمين والدعوة الـى تطبيـق الشـريعة الإسلامية وإقامة الحدود، نجد أن المجلة تطرفت الى تنـاول القضايا السياسية والاجتماعية. واتخذت موقـف المعارضـة الساخرة لمعاهدة السلام مع إسرائيل وأصبحت منبرا هامـا للمعارضة العامة للنظام السياسى الحاكم.

والى جانب جماعة الإخوان المسلمين التـى كانـت تحرص على الظهور بمظهر المعارضة الرسمية والمشروعة لنظام الحكم، والتى يبدو أعضائها كشيوخ طاعنين فى السـن ينظر لهم جيل الشباب بشىء من البغض والكراهية، وجدت أيضا عددا من التنظيمات المناضلة والسرية وكـان أكثرهـا شيوعا جماعة التكفير والهجرة المسئولة عن اغتيال وزيـر

الأوقاف السابق الشيخ الذهبى فى عام ١٩٧٧، ولقـد تمـت محاكمة عدد من أعضائها أمام محكمة عسكرية وتـم شـنق أربعة من قيادتها. كما حاولت جماعة أخرى [شباب محمد] الاستيلاء على الأسلحة والذخيرة من خلال هجومهـا علـى الكلية الفنية العسكرية فـى إبريـل ١٩٧٤، وفشـلت هـذه المحاولة أيضا وتم إعدام أثنين من قيادات الجماعـة وثمـة تنظيمات أخرى مثل حزب التحريـر الإسـلامى وجماعـة الجهاد وجماعة جند الله.

ولم يكن الإحياء الإسـلامى مـن عمـل جماعـات المعارضة الإسلامية وحدها، إذ ساهمت الحكومـة ونظـام الحكم بنصيب وافر فى هذه العمليـة أيضـا. إن الملامـح الرئيسية لنظام حكم السادات تمثلت فـى اسـتعارة الرمـوز الدينية، أو ما دعاه ماكس فيبر العودة الى الأنماط التقليديـة. ولقد صدرت وثيقة أيديولوجية لنظام السادات فى عام ١٩٨٧ عن " الاشتراكية الديمقراطية" والتى تؤكد بشدة على الإسلام كمصدر أساسى للشرعية وتم تعيين شيخ الأزهر على نفـس مستوى بروتوكول وراتب رئيس الوزراء. ولقد قام رئـيس مجلس الشعب وقتها، الدكتور صوفى أبو طالـب، بتشـجيع

عملية تقنين الشريعة الإسلامية وإعداد مسودة لتعديل الدستور تجعل من مبادىء الشريعة الإسـلامية المصـدر الرئيسـى للتشريع وليس فقط مجرد أحد مصادرة [المادة الثانية مـن دستور ١٩٧١] ، ولقد تمت الموافقة على هذا التعديل الجديد فى مايو عام ١٩٨٠].

وفى محاولة تفسير الإحياء الإسـلامى للتنظيمـات الإسلامية يمكن أن نرصد مستويين ومدخلين لتفسـير هـذا الإحياء وصعود التنظيمات الإسلامية. الأول هو المستوى أو المدخل الثقافى التاريخى، والثانى هو المـدخل الاجتمـاعى السياسى. والأول يبدو أنه عام ، والثانى أكثـر تخصيصـا. ولق ساعد الاثنان فى تفهم الظاهرة موضع البحـث وهـى إحياء أو عودة التنظيمات الإسلامية فى مصر.

أولاً: المدخل التاريخى الثقافى : غياب المركب

ونعى بذلك إخفاق المثقفين المصريين فـى صـياغة مركب وظيفى يجمع بين الإسلام والتحديث، وإخفـاقهم فـى تحديد دور الإسلام فى المجتمع العصرى. ولقد نجم عن ذلك اضطراب وارتباك مستمر. ويمثل هذا الإخفاق علامة فارقة فى سياق التطور الفكرى المصرى. والسمة المميـزة لهـذه

العملية تمثلت فى العلاقة الغريبة بين القديم والحديث، حيـث لم يتم استبدال الأفكار القديمة بأخرى جديدة عوضـا عنهـا، ولكن تعايش القديم والجديد معا. وبذلك تم خلق نـوع مـن الازدواجية فى مجال الفكر . ومن ثم صار لدينا مجتمعـين متعايشين معا مختلفين فى العقلية والوعى الجمعـى، ولكـل منها نظام تعليمى خاص، وصحف، وأساتذة، ورموز خاصة بكل منها.

ويمكن تفسير هذه الازدواجية من خلال نمط التطور الذى حدث فى مصر فى القرن التاسع عشر. ففـى القـرن الماضى وجد اثنان من مشـاهير المحـدثين محمـد علـى، والخديوى إسماعيل، وكلاهما اتبع استراتيجية تنهض علـى تأسيس أبنية ومؤسسات جديدة دون الغاء أو القضـاء علـى الأبنية والمؤسسات القديمة. وتبعا لذلك وجدت أنماط قانونية حديثة ونظام قضائى شرعى طبقا للشريعة الإسـلامية فـى المحاكم المصرية، ولقد تم تأسيس مدارس حديثـة بجانـب الكتاتيب. هذه الاستراتيجية ربما كانت أكثر عملية. من أجل تفادى وتجنب معارضة علمان الدين، ولكن ذلـك أدى الـى وجود ازدواجية ثقافية مؤثرة فى كل المجالات. ومن ثم ظهر

مجتمعان، إحداهما عصـري وحـديث حـول المؤسسـات والأفكار الوافدة والآخر مترابط ومتماسك فى تلاحم مع القيم التقليدية والعادات التقليدية التى ترتبط بالماضى(٣).

وقد أدى التغير الاقتصادى والاجتماعى والسياسـى فى مصر الى انبثاق ثلاث تيارات فكرية فبالنسبة لفريق من المثقفين أصبح الإسلام هو مفتاح فكرهم وإدراكهم للنهضـة عبر مصطلحات وصيغ إسلامية، وهم ينظرون الى الإسـلام ليس فقط كوسيلة للخلاص الفردى ، ولكنهم أيضـا يـرون الإسلام باعتباره قوى اجتماعية ومصدرا للتماسك الروحـى الذى يحقق وحدة الأمة. وكان هدفهم من ذلك هـو تقويـة، وتعزيز الدين، والبرهنة على أنه جـدير بمواجهـة الثقافـة الغربية والتفوق عليها.

وداخل سياق التيار الفكرى الإسلامى يوجد عدد من الاتجاهات الفكرية الفرعية، فهناك المتطرفون الذين يهتمون بالدفاع العاطفى الانفعالى عن التقاليد الإسلامية والأصـولية. وتشير كتاباتهم الى أنهم أكثر ارتباطا وولعـا بالماضـى ولا يبدون أية محاولة لفهم المشكلات التـى تـواجههم وتواجـه مجتمعهم أنهم مفتتون بالماضـى ولكـن دون أن يحـاولون

الإجابة عن سؤال أساسى هو لماذا انتهـى هـذا الماضـى واختفى؟ أو حتى كيف يمن استعادة هذا الماضى؟ فقط هـم أكثر انشغالا بالمعتقدات والأفكار السطحية. وهناك آخـرون أكثر انشغالا بإعادة تفسير الإسلام من أجل الموائمـة بينـه وبين الأفكار والوقائع والمعطيات الجديد والحديثـة. ولقـد حاول هؤلاء تجديد الإسلام من خلال تنقيته مما علق به من أفكار مضللة ويعتب محمد عبده هو المهندس الرئيسى لهـذه المجموعة، حيث سعى الى إيجاد صيغة توفق بين الإسـلام والمدنية الحديثة، واصطدام الشيخ محمد عبده بقضية التخلف كمشكلة محورية ودعا المسلمين الى مواجهتها. وبالنسبة لـه كان العلاج يمكن فى العودة الى حقيقة الإسلام مـن خـلال تناول أصول الدين وتفهمها فى ضوء العصر الحديث.

والمجموعة الكبرى الثانية من المثقفين المصـريين تعكس لنا طبيعة عملية الانتقال والتحول التى كان يتعـرض لها المجتمع المصرى. فقد ارتبطت هذه الجماعـة بالثقافـة العربية الإسلامية وتقاليدها وكذلك المفاهيم الجديـدة للثقافـة الغربية. الأمر الذى جعلهم يعانون من الغموض وسوء الفهم وعدم الانسجام والاتساق الفكرى، والى حد ما كانوا يعـانون

من الارتباك والاضطراب الفكرى، فالإسـلام يمثـل ثقافـة وطنية متوارثة ولكن لا يمكـن قبولـه كمصـدر للتشـريع والسياسة فى المجتمع، كما لا يمكن قبول الإسلام التقليـدى بوصفه قادرا على مواجهة مشكلات المجتمـع الحـديث. إن أعضاء هذه المجموعة على علم كامل بما حدث لهـم مـن ازدواجية فى حياتهم على المستوى الفكرى والرؤية الكونية. وهم يعلمون أنهم ينتمون الى عالمين مختلفين: العالم القـديم للإسلام التقليدى، والعالم الجديد، عالم الحضـارة الغربيـة. وبسبب عدم قدرتهم على الانحياز لأى مـن العـالمين فـإن إسهاماتهم وتأثيراتهم الفكرية، كانت مبدئيا فى مجال التوفيق بين الحديثة والقديم، بين العقـل والإيمـان، بـين الغـرب والشرق، بين التقليد والعصرية. أن أعمـال طـه حسـين، ومحمد حسنين هيكل، وأحمد أمين، وعباس محمود العقـاد، وقاسم أمين، وتوفيق الحكيم ، وغيرهم تكشف النقـاب عـن ازدواجية هذا الفريق بالفعل ، وتكشف عـن انتمـائهم إلـى عالمين مختلفين . وتمثل المجموعة الثالثة كتلة أخرى مـن المثقفين المصريين أصحاب الاتجـاه العلمـانى والعقلانـى والتوجه نحو الثقافة والحضارة الغربية . وقد آمن أعضـاء

هذه المجموعة بالروح العلمية والعقلانيـة . وكـان هـدفهم تأسيس مجتمعنا حديثا على غرار تتلك المجتمعات الأوربية ، أو مجتمعات أمريكية الشمالية ، مجتمع على التقاليد بشـرط ألا تعوق عمليات التغيير والتقدم . ولقد تراوح أصحاب هذا التيار ما بين الليبرالية والماركسية . وهـم ينظـرون إلـى الحضارة الغربية بعناصرها المادية والثقافية ككل متكامـل . وبالتالى فالتقدم المادى الذى حدث فى أوربـا ينظـر إليـه كوضع غير منفصل عن القيم الثقافية التى تتميز بها الثقافـة الأوربية ، وإذا كان الأمر كـذلك فمـن المسـتحيل تبنـى واستعارة الإنجازات المادية الحديثة للحضارة الغربيـة دون تمثل وتبنى الأسس الثقافية العقلانية المصاحبة والملازمة لها . الأمر الذى يعنى أن عملية تحـديث المجتمـع المصـرى تتطلب تبنى وتمثل الحضارة الأوربية ككل بشـقيها المـادى والفكرى .

وواضح بالنسبة لهذه المجموعة أن الغرض من تقديم القيم والهياكل الأوربية ليس لأنها تتمشى وتتفق مع التقاليـد المتوارثة ولكن الهدف هو أن تحل محل هذه التقاليد. ويـرى أصحاب هذا التيار أن المشكلة ليست فى الموائمة بين التقاليد

الإسلامية والحياة الحديثة، وإنما تتحدد المشكلة فى استيعاب وهضم وتمثل الأفكار والتكنولوجيا الأوربية. وفى اقتراحاتهم أنه لا يمكن لمصر أن تتساوى وتلحق بالغرب مالم تصـحب غربية تماما. ولكى تكون عملية التحـول نحـو الغـرب Westernization فعالة يجب أن تكون تحولا كليا بحيـث تمتد لتشمل وتصل الى جذور وأعماق المجتمع والى مـنهج وطريقة حياة أفراده على رأس هذه المجموعـة عـدد مـن المهاجرين السوريين مثل فرح أنطون، ويعقوب صـروف، شيبلى شميل، والمصرى سلامة موسى، وبالمصادفة كـانوا جميعهم من المسيحيين.

ونلاحظ كل اتجاه مـن هـذه الاتجاهـات الثلاثـة الأصولى السلفى، والتوفيقى، والعلمانى، كانت له حدوده التى لا تستطيع أن يتجاوزها. فالنسبة للاتجاه الأصولى التجديدى انتهت جهود محمد عبده فى التجديد على يد رشيد رضا الذى دعا الى تأكيد وإقرار الفكر الأصولى الأرثوذكسى السياسـى والاجتماعية ومن ثم انتهت المحاولات التجديدية للشيخ محمد عبده الى السلفية.

وعلى الجانب الآخر، فإن ممثلى التيـار العقلانـى والعلمانى كانوا غير مصريين أساسا، فضـلا عـن كـونهم مسيحيين الأمر الذى وضع حدا لنفوذهم وتأثيرهم فى الواقع المصرى حيث بدت أفكارهم فى هذه البيئة مثالية ومجـردة وغريبة بالإضافة الى افتقادهم للحس النقدى. أما أولئك الذى حاولوا التوفيق بين تقاليد الثقافتين الإسلامية والغربيـة فقـد أخفقوا أيضا فى إنتاج المركب الذى يجمع بين الاثنـين دون الإخلال أو عدم اتساق. وأكثر ما قام به هؤلاء هو إنشـائهم جسرا بين الثقافتين، أو قراءة الحضارة الغربية بمصطلحات إسلامية.

إن عملية تحديث الفكر إنما كانت تمس فقط جـزءا ضئيلا من مجموع السكان هى الجماعية المثقفـة وبالنسـبة للأغلبية من المصريين ظل الإسلام الأقوى والأعظم تـأثيرا فى تشكيل وعيهم ووجدانهم وإدراكاتهم. إن المدخل الثقـافى التاريخى حقيقة لا يكفى وحده لفهم أسباب صعود الجماعات والمنظمات الإسلامية، إنه يخبرنا فقط عن الأزمة والمـأزق المستمر فى حياة المسلمين المعاصرين وإخفاقهم فى التوصل الى مركب. إنه يفشل فـى بيـان وتفسـير لمـاذا انبعثـت

الجماعات والتنظيمات الإسلامية بصفة خاصة فى وقت مـا، وما هو الدور الهام الذى تقوم به القوى الاجتماعية فى أحياء هذه الجماعات والتنظيمات.

المدخل السياسى والاجتماعى: وضعية الأزمة:

إن الأفكار والتصورات لكـى تفهـم فهمـا كـاملا وصحيحا لابد من دراستها فى لسياق المجتمع الذى ظهـرت ونشأت فى ظله هذه الأفكار. ونحن نحاول هنـا أن نبـرهن على ثمة. ان بيئة اجتماعية خاصة ذات مواصـفات معينـة شكلت مناخا ملائما لانبثاق الجماعات والتنظيمات الإسلامية. إن هذه الجماعات والتنظيمات نتاج لوضعية الأزمـة التـى تتسم بمشكلات وصعوبات اقتصادية واضطرابات أخلاقيـة وأيديولوجية وعدم استقرار سياسى. وثمة شواهد وأدلة عديدة تؤكد هذا الفرض ويمكن حصرها فى فترتين فـى التـاريخ المصرى الحديث المعاصر.

الأولى : هى عقد الثلاثينات ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠ وهـى الفتـرة التى شهدت تأسـيس وصـعود جماعـة الإخـوان المسلمين.

والثانية : هى الفترة التى بدأت منذ عام ١٩٦٧ الـى الآن.

وسوف نركز على الثانية هنا، فبعد هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ استغرق المصريين فى البحث عـن ذواتهـم ونقد وتقويم الذات. فالهزيمة فى ذلك العالم لم تكـن مجرد هزيمة عسكرية فقط، ولكنها كانت هزيمة لكل رموز التحدى التى مثلها ناصر بالنسبة للمصـريين والعرب. لقد كانت هزيمة للاختيار الثورى القـومى العلمانى، ومثلت الهزيمة تحديا لمفهوم المصـريين وتصوراتهم عن أنفسهم وتصـورهم لـدورهم فـى المنطقة العربية.

ورجع عبد الناصر الـى الـدين يلـتمس التعزيـة والسلوى، ولتفسير تبرير الهزيمة غير المتوقعة، والتى أشار إليها فى خطابه على أنها قدر مصر وأنها إرادة الله وقضائه الذى لا مهرب منه. ولقد شجعت الحومة الأنشـطة الدينيـة كأسلوب للتضليل والتبرير. ففى ديسـمبر ١٩٦٧ أصـدرت الأهرام مقاله عن النظم الصوفية فى التاريخ المعاصر. كمـا أخذ المسيحيين دورهم بالمثل. وظل طيف السـيدة العـذراء مريم يظهر فى القاهرة لمدة أكثر من أسبوع.ولقد نزح الناس

من كل مكان فى مصر الى القـاهرة، ولقـد أخـذ الاتحـاد الاشتراكى العربى على عاتقه مهمة تدبير وإيجـاد إمكـان لتجمع الناس وجلوسهم وتنظيم انتظارا لظهور العزراء مريم.

ولم تضيع الجماعات الإسلامية وقتها حيث اقتنصت هذه الفرصة وقدمت تأويلا إسلاميا للهزيمة وكانت رسـالتهم هنا بسيطة ومباشرة : لقد هزمنا لأننـا لـم نعـد مسـلمين حقيقيين. إن الأيديولوجيات الغربيـة الوافـدة كالاشـتراكية والقومية والعلمانية هى التـى هزمـت وقهـرت. وارتـأت الجماعات أن الحل يكمن فى العودة الى الإسلام فهو الـذى يمنح المصريين الحافز والدافع للقتال أو الشهادة ويغرس فى نفوسهم شعورا جديدا بالكرامـة والتضـحية. ثـم قارنـت الجماعات بعد ذلك بين أداء الجنود المصـريين فـى عـام ١٩٦٧ أدائهم فى حرب ١٩٧٣. لقد حارب المصريون على نحو أفضل فى عام ١٩٧٣ لأنهم كانوا مؤمنين بأنها حـرب الإسلام ، كما أن الحرب كانت فى شهر رمضان وكان الاسم الكودى للمعركة هو(بدر). كما تطوع عـدد مـن الشـيوخ لترويج وإشاعة الروايات التى تزعم أن الله أرسل ملائكتـه لتحارب بجانب المسلمين.

وهكذا فإن هزيمة يونيو ١٩٦٧، وضعف موقف عبد الناصر قد خلق البيئة الموضوعية لظهور البـديل. أن وفـاة عبد الناصر عام ١٩٧٠، وصعود السادات خلفا له وظهـور أولويات وأفضليات اقتصادية واجتماعية جديدة، قد أحـدثت نوعا من الفوضى والارتباك. وخلال خمس سنوات استطاع نظام السادات الجديد أن يحدث تحولات جذرية فى السياسـة الداخلية والخارجية لمصر تختلف تماما عن تلك التى كانـت سائدة فى نظام عبد الناصر. لقد بدأ السادات على المسـتوى الداخلى فى انتقاد الاشتراكية الناصرية، ودافع عن القطـاع الخاص ، والمبادلات الفردية. وفى أغسطس عام ١٩٧٩ بلغ نقد السادات لنظام ناصر ذروته حينما أخبر السادات ممثلـى الغرب التجارية والصناعية فى مصر بأن الرأسمالية لم تعـد جريمة فى مصر.

وعلى المستوى الأقليمى ، أخـذ السـادات يسـخر ويتهكم من القسمة الثنائية التى كانت تميز فى الدول العربية بين دول محافظة، أخرى تقدمية. وأصبحت العربية السعودية التى كانت تعتبر العدو الرئيسى للثورة والاشتراكية، أصبحت أفضل صديق لمصر السادات، وتطور محو القاهرة، الرياض

خلال الفترة من عام ١٩٧٢ وحتـى عـام ١٩٧٧م. وفـى المجال الدولى وصف الاتحاد السوفيتى الذى كان يعتبر لمدة طويلة الحليف الاستراتيجي لمصر وصـف بأنـه انتهـازى امبريالى وملحد وذو أهداف اسـتعمارية. وكـان الانقـلاب الأكثر أهمية هو إقامة علاقات مع إسرائيل. ففـى نـوفمبر ١٩٧٧م زاد السادات إسرائيل، وبعد مرور أربعـة عشـر شهرا قام بتوقيع افتاقيات كامب ديفيد.

وكانت محصلة كل هذه المتناقضـات مزيجـا مـن الصدمات والشكوك وخيبة التوقعات وانكسار الآمـال، ثـم البحث عن مخرج وعن بديل. وكانت لهذه المتناقضات آثارا مدمرة على الأجيال الشابة، لقد شاهدوا ورأوا الهجوم علـى معبودهم عبد الناصر، وانتقـاده. واختفـت أغلـب رمـوز الناصرية فى مصر، وتم نزع كل صور عبد الناصر، ولـم تعد تذاع الأغانى التى تحمـل أسـمه. لقـد زرعـت هـذه التناقضات لدى الشباب إحساسا بالسخرية والشك وعدم الثقة. وأكثر من ذلك فشل النظام فى إيجاد رمز بديل للناصـرية. كما أن سياسة الانفتاح الإقتصادى ، وإن كانت أكثر جاذبيـة لرجال الأعمال والمستثمرين، إلا أنها لم تقدم سـوى القليـل

للشباب الذين كانوا يبحثون عن ذواتهم ودورهم فى المجتمع. وكانت نتيجة ذلك كله خلـق وضـعية مـن الاضـطراب والتشوش الأيديولوجى، والاغتـراب واستئصـال الـذور، وضعية يمكن وصفها بأنها حالة من الأنومى أو غياب وافتقاد المعايير Anomie. وإذا وجد الشباب أنفسهم محبطين بفعل الفجوة التى قامت بين القيم والتطلعات والتوقعات القديمة التى نشأوا معها، والوضعية الجديدة التى يجب التعامل معها. وفى وسط هذا الاضطراب قدم الإسلام عصاتة السحرية كـدليل ونسق متكامل من القيم والمعايير، كما أن يـزودهم بـاليقين الذى كانوا يبحثون عنه منذ فترة بعيدة وساعد على ذلـك أن العودة الى الدين تم تشجيعها من خلال سياسات النظام الحاكم نفسه.

فقد أخذ السادات يلعب بالدين، ويسلط الضوء علـى نفسه باعتباره مؤمنا صالحا، وكان يظهر فى المناسب الدينية والقومية ويقدم باسم الرئيس المؤمن. واستخدم الدين لإضفاء الشرعية على نظام حكمه خاصـة بعـد أن تخلـص مـن معارضيه فى عام ١٩٧١، كما أن الحكومة شجعت لتنظيمات

الإسلامية فى الجامعات لإحداث تـوازن بـين الناصـريين والماركسيين.

ويمكن أن نضيف لهذا التطـور الحـادث عـاملين آخرين.

أحدهما : وجود أزمة ومشكلة اقتصادية حادة جعلت الحيـاة جحيما لا يطاق وأصبحت الحياة غير محتملة بالمرة وبشكل متزايد بالنسبة لعدد كبير مـن المصـريين. وهؤلاء الذين يعانون ويقاسون وجد الكثير منهم فى الدين الأمن والأمان. ولقد وجدوا فى الدين ما فشـل العالم الأرضى فى أن يقدمه لهم: المساواة والعدالـة والوعد بعالم أفضل.

العامل الثانى: فهو التأثير المحتمل للعربية السـعودية علـى الجماعات الإسلامية فى مصر. ولا يجب إغفال هذا العامل فالحركة الوهابية أو المذهب الوهابى لا يمثل عام جذب للمصريين ولكن من المحتمـل أن تكـون السعودية قد زودت بعض الجماعات الإسلامية بدعم أو مساهمات مالية. كما أشار بعض أعضاء جماعـة

شباب محمد فى المحاكمات التى عقدت لهذه الجماعة الى اتصالاتهم مع ليبيا.

يبقى إن إحياء الجماعات والتنظيمات الإسلامية فـى مصر يعد أساسا ظاهرة اجتماعية من الممكن تفسيرها فـى إطارها التاريخى وسياقها السياسى، ويتمثل ذلك فى وضعية الازدواجية الثقافيـة Cultural Dualism، والاضـطراب الثقافى، والسياق المعاصر الذى يتسم بالانحطاط الأخلاقـى والفساد الإدارى فى المستويات العليا وفى أماكن كثيرة حيث أمكن تكوين ثروات تضخمت فى سنوات قليلة مـن خـلال أفراد ارتبطوا بأعمال التصدير والاستيراد أو فى التعامل مع السعوديين والكويتيين. إن قليلا مـن المصـريين يمتلكـون ثروات وأموالا ضخمه ويتباهون بإنفاقها فى سفه دون خجل. على الصعيد السياسى يعتبر ظهور الجماعـات الإسـلامية صرخة من أجل المساواة والعدل. فهى تعكس شعور جيـل فقد إيمانه بالنخب والعلمانية والمثقفة وما تروح له من معايير وقيم. ويتحدد مستقبل هذه الجماعات مـن خـلال التطـور والتحول الاقتصادى الاجتماعى لمصر، وبمدى ما يمكـن أن تقدمه القيادة المصرية من رموز وسياسات لتعبئة الجمـاهير وتحريكها من أجل تطور الوطن.

الفصل العاشر

الحركات السياسية الدينية فى المجتمع المصرى

خلال الربع الأخير من القرن العشرين (*)

أولا – فى نقد وجهات النظر السائدة بشأن طبيعة الحركات السياسية الدينية.

ثانيا – الحركة السياسية الإسلامية المصرية : الأيديولوجيا والممارسة والهوية .

ثالثا – الدور السياسى للكنيسة القبطية المصرية .

(*) National Ramsis Farah, Religious Strife In Egypt. Crisis and Ideological Conflict in Seventies, Godon and Breach Science Publisher, New York, 1996, pp. 40-55.

الفصل العاشر

الحركات السياسية الدينية فى المجتمع المصرى

خلال الربع الأخير من القرن العشرين (*)

أولاً – فى نقد وجهات النظر السائدة بشأن طبيعة الحركات الدينية .

تتباين وجهات النظر المصرية بشأن طبيعة الحركـات الدينية ، ففى الوقت الذى تؤكد فيه بعض وجهات النظر على أن الحركات تعد فى جوهرها حركات ثورية ، فإن وجهـات نظر أخرى تذهب إلى حد اعتبار الحركـات الدينيـة هـى بالأساس حركات محافظة يمينية بل ورجعية أيضـا وذلـك بالنظر إلى أن تبنى الجماعات الاجتماعية لأيديولوجيات ذات توجه دينى تتيح للصفوات الحاكمة إمكانية تعبئة الحركـات الدينية واستخدامها وتحريكها كقوة للثورة المضادة . وقد قدم المفكر المصرى البارز "إسماعيل صبرى عبـد الله" أفضـل

(*) National Ramsis Farah, Religious Strife In Egypt. Crisis and Ideological Conflict in Seventies, Godon and Breach Science Publisher, New York, 1996, pp. 40-55.

صياغة لوجهة النظر الأخيرة تلك بقوله إن الوضع الطبقـي الاجتماعى ومصالح الأفراد أعضـاء الحركـة الإسـلامية ستجعل منهم قوى تقدمية ، إلا أنه بقدر ما توجه هذه الحركة من أعمال عنف وقتل وتدمير للأقباط المصريين، بقدر مـا تنحرف بدرجة أساسية عن أهدافها الجوهريـة . فالحركـة الإسلامية فى هذه الوضعية تكون أشبه بكتيبة محاربة تحارب كتيبة أخرى فى نفس الجيش الذى يجمعهما معا . والشـىء نفسه يكون صحيحا أيضا بالنسبة للأقباط . وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأن لجوء المصريين ، مسلمين وأقبـاط ، إلـى المبادئ الدينية واستخدامها فى الصراع السياسى والطبقى يعد أمرا محفوفا بالمخاطر .

ويتحدد الأساس الطبقى الاجتماعى للجماعات الدينية ، والذى أشار إليه إسماعيل صبرى عبد الله سلفا ، يتحدد لدى عالم الاجتماع المصرى "سعد الدين إبراهيم" إلى تقريـر أن أغلب أعضاء هذه الجماعات جاء وأمن الشـرائح الوسـطى والدنيا للطبقة الوسطى المصرية مع غلبة الأصول الريفيـة والأصول التى تنتمى إلى المدن المصرية الصغيرة .

ويميل الكثير من المفكرين إلى قبول وجهتـى النظـر السالفتين ، فالكاتب الصحفى المصرى "محمد سيد أحمـد" ، على سبيل المثال ، يؤكد على أن الإحياء الإسـلامى يعمـل بالضرورة على الضد من مصالح الإمبريالية والصـهيونية ، ومن ثم فمن الممكن للحركات الإسلامية أن تدافع عن موقف قومى ذو توجهات ثورية ودينية مستنيرة دون أن تضفى على هذا الموقف أية توجهات طبقية . وثمة جماعات أخرى مـن المفكرين ذهبت إلى أبعد مـن ذلـك عنـدما طالبـت مـن اضمحلال وتلاشى صيغة القوميـة العربيـة بعـد فشـلها وسقوطها المدوى مع هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، طالبت بالدعوة إلى عادة تكييف الأيديولوجية العربية الأصيلة ، وتعنى هـذا الإسلام على وجه التحديد ، لمتطلبات وحاجـات المرحلـة الراهنة المتمثلة فى التصدى للهـدوم الشـرس للإمبرياليـة والصهيونية على العالم العربى وفى دعـم وتعزيـز الأمـن القومى العربى . والواقع أن هذا الاتجاه الجديد الذى يشكل ما يسمى باليسار الإسلامى يسعى إلى التوفيـق بـين الإسـلام

كأيديولوجيا والقومية العربية باعتبارهما أداتـين أساسـيتين لجمع وتوحيد صفوف الثوريين المخلصين .

أما بالنسبة للأقباط فإنه يمكن استقطاب وجهات النظر المتشعبة إلى تفسيرين أثنين أساسيين . يذهب التفسـير الأول إلى أن الكنيسة القبطية المصرية تهيمن عليها صفوة قبطيـة تضم كبار ملاك الأراضـى وعناصـر مـن البرجوازيـة المصرية التى ترتبط مصالحها بالخارج . وقد تم تصعيد هذه الصفوة عبر تحالفاتها مع القوى الإمبرياليـة فـى المراكـز الرأسمالية المتقدمة وبالتحديد من خلال تـدعيم ارتباطاتهـا بأقباط المهجر الأمريكيين والمسيحية الأمريكية ممثلـة فـى مجلس الكنائس العالمى . وعبر التأثير فى الكنيسة القبطيـة سعت هذه الصفوة إلى ممارسة ضغوطها على نظام الحكـم فى مصر خلال عهد الـرئيس السـادات للحصـول علـى امتيازات حقيقية الأمر الذى أدى بدوره إلى تفجر الصـراع بين الكنيسة والدولة ، ثم وبشكل مباشـر مـع الجماعـات الإسلامية . وفى سباق هذا التفسير أيضا ذهب البعض إلـى ما هو أبعد من ذلك ، إذ زعم هذا البعض أن هـذه الصـفوة

القبطية ناصبت الجماعات الإسلامية التقدمية والثورية العداء ، وقاومتها بعنف وضراوة دفاعا عن مصـالحها المكتسـبة وضمانا لتكريس هذه المصالح . وتأسيسا علـى ذلـك فـإن النزاع الدينى بين المسلمين والأقباط فى مصر كـان غلالـة رقيقة تحجب الصراع الطبقى التقليدى بين هـذه الصـفوات والقوى الشعبية المصرية .

ويعول أصحاب التفسير الثانى على القيـادة القبطيـة الكنيسة والتى أخذت منحى جديدا منذ بدايـة السـبعينيات . فالبابا شنوده ينتمى إلى الشرائح الدنيا من الطبقـة الوسـطى المصرية ، ومن ثم فهو أكثر حساسية واسـتجابة لمصـالح وحاجات هذه الشرائح . إن الشـرائح الـدنيا مـن الطبقـة الوسطى القبطية تعانى نفس صنوف الحرمـان الاقتصـادى التى أصابت نظرائهم من المسلمين فى عقد السبعينيات مـن القرن الحالى . وكان التحول إلى الأيديولوجية الدينية عاملا مهما فى إجبار الأقباط على الاحتماء بسلطة الكنيسة ، وقـد بدا البابا شنوده كرجل دين طموح يتمتع بفاعلية فائقة، وتلك كانت وسائله السياسية لمعارضة الحكومة .

وبالإضافة إلى ما سبق ، ارتأى بعض المـراقبين أن تفاعلات الأقباط وتحركاتهم فى مواجهة الحركة الإسلامية قد جاءت على نحو ردىء وبالغ السوء ، وذلك بسبب مخـاوف الأقباط التى لا أساس لها من أن تتم معاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية فى الدولة الإسـلامية التـى تزمـع الحركـة الإسلامية على إقامتها فى مصـر . وفضـلا عـن عقـدة الاضطهاد هذه ، نجد أن الأقباط قد بـذلوا جهـودا مضـنية لمواجهة التعديل الدستورى الذى سيجعل من الإسلام المصدر الرئيسى للتشريع . كذلك لم تكن هناك أية جهود تبـذل مـن قبل الدولة والجماعات الإسلامية لتشرح وتوضـح للأقبـاط بأنهم لن يعاملوا معاملة غير عادلة فى الدولـة الإسـلامية ، وأن حقوقهم كمواطنين لن تنتقص وإنما سيكونون متسـاوين فى الحقوق كافة مع غيرهم .

ما الذى يمكن أن نلاحظه على وجهات النظر السـالفة تلك؟ . نلاحظ أولا أن ثمة اعتقادا سائدا وعلى نحـو متسـع جدا يزعم بأن الحركة الإسلامية هى فى جوهرهـا حركـة ثورية . وثانيا ، نلاحظ أن ثمة تناقضـات عميقـة تحويهـا

وجهات النظر المتعلقة بدور الكنيسة القبطيـة فـى النـزاع الدينى فى مصر .

وعلينا لكى نعين أهمية وقيمة وصحة ومدى مشروعية وجهات النظر تلك ، فإننا يجـب أن نعـين ونحـدد هويـة الحركات الإسلامية من خلال فحص برامجها وممارساتها . إن من السذاجة والسطحية الادعاء بأن هذه الحركـات هـى حركات ثورية بكل بساطة لمجرد أنها تبدو وكأنها مظهـرا لصراع الطبقات الفقيرة مع الصفوات المسـيطرة اقتصـاديا والسائدة سياسيا وذلك للاعتبارات التالية :

- الاعتبار الأول ، أننا سنكتشف أن الأساسـى الاجتمـاعى للحركات الإسلامية متنوع ومتباين ، ومن ثم فـإن هـذه الحركات تضم من بين جنباتها عناصر ممـن أضـيروا وتأثروا على نحو عكسى بسياسات الانفتاح الاقتصادى ، كما تضم عناصر أخرى ممن استفادوا من هذه السياسات .
- والاعتبار الثانى ، أننا لا نستطيع أن نعول كثيـرا علـى الوضع الاقتصادى لأعضاء مثل هذه الحركات لكى نعين

ونحدد هويتهم السياسية . إن مثل هـذا التفسـير الـذى يستنبط التوجهات السياسية والأيديولوجية من الوضـعية الاقتصادية لأفراد معينين أو جماعات اجتماعية بعينهـا ، ليس مضللا فحسب ، ولكنه أيضا مغـرق فـى النزعـة الاقتصادية التى تختزل كل العوامل فى العامل الاقتصادى وحده دون سواه . وبعبارة أخرى فإن التفسير الميكانيكى النزعة يفترض وجود تطابق أحاجى الجانب بين الوضـع الاقتصادى والتوجهات الأيديولوجية والسياسـية . فعلـى الرغم من الوضع الاقتصادى يكون حاسما فـى تعيـين الطبقات الاجتماعية من حيث أنـه يشـير إلـى جملـة الظروف البنائية للتكوينات الطبقية ، إلا أن ذلك لا يعنـى ضمنا أو بشكل آلى أن الطبقات الفقيرة هى بالضـرورة طبقات ثورية وتقدمية . إن الأيديولوجيا لا تكون بأى حال مجرد انعكاس ميكانيكى للبنية الاقتصادية ، وإنمـا هـى عملية يتحرك خلالها الأفـراد وتـتم تعبئـتهم كفـاعلين اجتماعيين وسياسيين ولهذا فمن المتوقع أن نجد تباينا بين الوضع الاقتصادى من ناحية والتوجهات السياسـية مـن

ناحية أخرى . ومن ثم يصبح مـن الضـرورى دراسـة برامج الحركات الدينية وأيديولوجياتها لكى يتضـح لنـا حدود الارتباط بين الأيديولوجيا والتوجهات السياسية .

ثانياً – الحركة السياسية الإسلامية المصرية : الأيديولوجيا – الممارسة – الهوية .

تتكون الحركة السياسية الإسـلامية المصـرية مـن جماعتين بارزتين ومتميزتين هما : التنظيم التقليدى القـديم للإخوان المسلمين ، والجماعات الإسلامية الجديدة . وتشترك الجماعتين فى تبنى أيـديولوجيا سياسـية واحـدة . فقـادة الجماعات الإسلامية الجديدة تمت عملية صياغتهم وتشكيلهم وتعليمهم بواسطة كوادر جماعة الإخوان المسلمين . وما قـد يبدو من اختلافات بين الجماعتين إنما هى اختلافـات فـى أساليب وطرق ممارسة العمل السياسى أكثـر مـن كونهـا اختلافات أيديولوجية . ومن ثم نلحظ أن ثمة اتفاق وانسـجام أيديولوجى بين هاتين الجماعتين ، ولذلك سوف نهـتم هنـا بمعالجة أيديولوجيا الحركة الإسلامية فى حد ذاتها أكثر مـن كوننا نهتم بمعالجة أيديولوجية كل جماعة على حده .

كانت الحركة السياسية الإسلامية ، سواء فى الماضى أو الحاضر ، ترفض على طول الخـط أن تقـدم برنامجـا سياسيا مفصلا . ولقد سعى "سيد قطب" – أحـد المنظـرين الرئيسيين للحركة الإسلامية ، لأن يجعل هذا الاتجاه ، أعنى الامتناع عن تقديم برنامج تفصيلى للحركة ، منطقيـا ، بـل عمل على إضفاء طابع العقلانية عليه وذلك بالادعـاء بـأن الإسلام ليس مجرد نظرية ، وإنما ممارسة تهـتم بمعالجـة الواقع الملموس مباشرة . ولهذا يتطلب الإسلام أولا تأسـيس الدولة الإسلامية ، وعندئذ فقط يبدأ الإسلام فى تقديم بـرامج للعل والممارسة . وفى سياق هذا التصور يتعين على البشر أولا أن يتبعوا نظاما ، يعنى الإسلام ، حتى يمكنهم التعـرف على طبيعته . ولو أن هذا المسلك ينطـوى علـى منطـق معكوس ، إلا أنه كذلك بكل بساطة لأنه ، فى تقديرى ، لـم يتأسس على أية عقلانية . إنه بالأحرى اتجاه يطلب منا أولا وقبل كل شىء بالبيعة والتسليم والإذعان لعقلانيته ومنطقـه الخاص به هو والتى تتمثل فى الإيمان بالنظام الـذى قـدره وحدده الله للبشر . والإسلام كدين معنى بالتسليم والإذعـان

الحرفى ، ومنطرو الحركة السياسية الإسلامية يطلبون منـا التسليم والإذعان لتفسيراتهم الساسية للإسلام قبل أن يتنازلوا وقدموا لتابعيهم أية إشارات أو دلالات بشأن رؤيتهم لطبيعـة الدولة الإسلامية التى يسعون لتأسيها على أنقـاض النظـام القائم . ولقد ارتأى بعض المـراقبين أن الغمـوض وإبهـام متعمد ومقصود . وإن مثل هذا الغموض المقصود يتيح لقادة الحركة قدرا كبرا من المرونة لتأسـيس وإقامـة التحالفـات السياسية مع الجماعات السياسية الأخرى التى ما بين اليمين واليسار .

إن غياب برنامج تفصيلى للحركة الإسلامية لا يعنـى أن الحركة تفتقد وجود أيديولوجية ، وعلى أية حال ، ربمـا كانت هذه الأيديولوجية غامضة ، إلا أنها تشير إلى وجـود أفكار محددة تتسم بالتماسك والانسجام .

ولعل من أكثر أفكـار الحركـة الإسـلامية تماسـكا وانسجاما تلك الفكرة القائلة بأفول وانتهار كل من الرأسمالية والشيوعية كأنظمة قابلة للتطبق وقادرة على الحياة والنمو . إن إخفاق وانهيار هذه الأنظمة مردود إلى نزعتهما الماديـة

واغترابهما عن نسق القيم الذى منحنا الله إياه . ومـن ثـم، فالإسلام هو البديل الوحيد ليس فقـط بالنسـبة للمجتمعـات الإسلامية ، وإنما للعالم بأسرهه. ويعد النظـام الاجتمـاعى الإسلامى ، رأى منظـرى الإسـلام السياسـى ، انعكاسـا ومحصلة لنسق القيم الإسلامية ، وحيث أن الأمـر كـذلك ، وحيث أن الإسلام هو خاتم الديانات التـى ظهـرت علـى الأرض ، فإن نسقه القيمى هو النسق القابل للنمـو والحيـاة والتطبيق والذى يتأسس وفقا له نظـام اجتمـاعى صـحيح وشرعى.

على المستوى الاقتصـاى ، عارضـت الجماعـات الإسلامية كلا من الرأسمالية والشيعوية . فالرأسمالية طابعها الاستقلال ، خاصة فى ظل احتكار رأس المال ، والشيوعية على الرغم من أنها كانت تطمح إلى إقامة العدالة الاجتماعية على الأرض إلا أنها كانت قاسية وشريرة فى سبيل تحقيـق طموحاتها أما الدولة لإسلامية المأمولة فإنها سـتحرم الربـا والفائدة البنكية واحتكار الخيرات المادية ومن ثم يمتنع معها الاستغلال الاقتصادى . ولسوف تتأكد وتترسـخ المسـاواة

والعدالة الاجتماعية إذا ما اتبع الأفراد فى المجتمع الإسلامى أوامر الإسلام وسيروا شئون حياتهم وفقا لها . ويتمثل ذلـك فى إيتاء الزكاة ، وبذلك الهبـات والمـنح وجهـود الخيـر والإحسان ، وأيضا فى منح العـاملين الأجـور العادلـة . والملكية الخاصة الفردية فى سياق الدولة الإسلامية سـتكون مصونة لا تمس ، وتوريث الثروات هـو مصـدر التمـايز والتفاوت بين الناس ، وكل ذلك مقبول ومعترف بـه ومـن الأمور المرغوب فيها .

وعلى الصعيد السياسى ، تنزع الجماعات الإسـلامية إلى قبول نظام الحكم الثيروقراطى السلطوى Theocratic-Authoritarian Regime وأعنى هنا نظام الحكم الـدينى الذى يخضع فيه الفرد وكذلك حقوقه خضوعا كاملا للدولـة الدينية . وتحكم الدولة من قبل الخليفة العادل . والخليفـة أو الحاكم الإسلامى قد يتشاور مع آخرين فـى شـئون الدولـة وإدارتها إلا أنه غير ملزم بالتقيد بوجهات نظرهم والأخذ بها ، وهو يطبق الشريعة الإسلامية على نحو ما جـاءت فـى القرآن والسنة . ويملك المجتمع حق عل الحاكم وخلعه إذا ما

كان فاسدا أو ظالما ولم يلتزم بمصالح المسلمين . والدولة الإسلامية لا تعترف بنظام التعددية الخزبية ، فقط حزب واحد يسمح له بالوجود هو حزب الجماعات الإسلامية لأنه الأقرب إلى العدالة والملائمة لطابع المجتمع الإسلامى .

وعلى الصعيد الاجتماعى تؤكد الجماعات الإسلامية على الفضائل والمبادئ الأخلاقية وتمثل إلى نزعة التزمت والتطهير . والأسرة أساس النظام الاجتماعى وهى مؤسسة اجتماعية ذات تنظيم هرمى للسلطة ، ويأتى الأب على قمة هرم السلطة . فهو السيد والعائل وحامى الأسرة والمدافع عنها . والنساء تدين بالطاعة التامة لأزواجهن وواجبهن تربية وتنشئة الأبناء على الأخلاق الطيبة وخشية الله . وقد يسمح لهم المجتمع الإسلامى بالعمل خارج المنزل فى ظل ظروف معينة . ولابد من الفصل بين الجنسين ومنع الاختلاط عللى نحو صارم ، وواجب النساء الحيلولة دون وقوع الرجال فى الرذيلة والخطيئة وذلك بإخفاء وحجب مفاتنهن الأنثوية ، ومن ثم يجب وبصرامة فرض الحجاب أو الزى الإسلامى على نساء المسلمين .

واهتمت الجماعات الإسلامية أيضـا بنظـام التربيـة والتعليم . والتربية الإسلامية الحقة تؤكد على ضرورة القـيم الاجتماعية الإسلامية ، وإتاحة فرص التعليم هو سبيل المرء لتحسين أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية اعتمادا على جهده وعمله . أما بالنسبة لغير المسلمين داخل الدولة الإسـلامية ، فإنه يمكن التسامح معهم بحسبانهم أهل ذمة طالمـا أنهـم لا يشكلون أية تحد أو مجابهة ومقاومة للنظام الإسلامى وطالما أنهم يعترفون بسيادة الإسلام ويخضعون لهيمنـة نظامـه ، ويمكنهم ممارسة شعائر دينهم والعمل والتعاون فـى سـياق النظام الاقتصادى على أن تكون لهم حقوقا وواجبات محددة . وعلى أية حال ، فإن الأقليات الدينية ستكون على هـامش النظام السياسى الإسلامى .

وعلى الصعيد القومى ، تعلن الجماعـات الإسـلامية بالإطلاق ، والجماعات الإسـلامية الجديـدة علـى وجـه الخصوص ، تعلن عن عدائها للغرب بكامله سواء الإمبريالية الغربية والشيوعية ، كما تعلن عدائها للصـهيونية . وهـى تدرك هذه القوى وتراها بوصفها قوى تضمر العداء للإسلام

وتسعى بتصميم أكيد لأجل تدمير الأمة الإسلامية ، وإعـلان الجهاد هو السبيل لحماية الإسلام ورداً غـزوات الصـليبيين الجد ، فإما أن يهتدوا إلى الإسلام ويخضعوا لسلطانه ، وإما أن يظلوا على معتقداتهم ولكن يعاملوا كذميين .

إن ما انطوت عليه أيديولوجية الجماعات الإسلامية من تأكيد على العدالة والمساواة الاجتماعية ، وانتقاد للرأسـمالية والتوجهات القومية ، قد خدع بعض المفكرين إلى الحد الذى جعلهم يقعون فى وهم الاعتقاد بأن الحركة الإسـلامية هـى حركة ثورية . وبالإضافة إلى ذلك كان احتجاج الجماعـات الإسلامية المتصاعد ضد نظام حكم الرئيس السادات قد اقنع كثيرين آخرين بأن الحركة الإسلامية ذات طابع تقدمى ، هذا برغم أن هذه التصورات والتوجهات تعد مكونا أساسيا فـى كثير من الأيديولوجيات سواء كانت تقدميـة أو ليبراليـة أو فاشية . ومن الممكن الكشـف عـن هويـة وطبيعـة هـذه الاتجاهات فقط من خلال تحليل محتواها ومضمونها .

ويكشف الفحص الدقيق والمحكم للبنية الأيديولوجيـة للجماعات الإسلامية عن الملاحظات التالية :

١- تصور الجماعات للدولة : تشكل الدولة والمجتمع معـا كلا عضويا متجانسا ويعد كل الأفـراد والأسـر وأيـة تنظيمات أخرى بمثابة أجزاء وعناصر من هـذا الكـل العضوى (الدولة/المجتمع) . والدولة الإسلامية ليسـت مسئولة فحسب عن إشباع الحاجات المادية لمواطنيها ، ولكنها مسئولة أيضا عن صلاحهم الأخلاقى والروحى . وتنهض الدولة بدورها فى تهذيب الأفراد وضبطهم حتى تأتى سلوكياتهم وأساليب تصرفهم متسـقة مـع النسـق الأخلاقى والمبادئ الأخلاقية التى يتم اشتقاقها من القرآن وهى ذات المبادئ التى تلتزم الدولة بها ، ولهذا تعمـل الدولة لأجل تحقيق هيمنة الإسلام ليس على مواطنيهـا فحسب ، وإنما كنموذج لسائر أنحاء العالم .

٢- يقترن تصور الجماعات الإسلامية للدولة بنزعة قومية متطرفة وعدوانية تتمحور حول التقديس الأعمى للقـوة والسلطة Power Fetishism . والجهاد مـن جهـة نظر الكثير من الجماعات إلى حد تكفير كل المسـلمين الذين لا يتبنون وجهات نظرهم بشأن الدولة الإسـلامية

فهؤلاء مسلمون اسما فحسب ويجـب إعـلان الجهـاد لمواجهتهم وإعادتهم إلى الإسلام الحق . وتعبـر هـذه النزعة القومية المتطرفة والعدوانية عن نفسها فى تبنى الجماعات الإسلامية للعنف والإرهاب كوسائل لإخضاع الآخرين لتصوراتهم حول المجتمع والدولة ، وكذلك فى موقفهم العدائى الواضح من كل القوى والجماعات غير المسلمة رأسمالية كانت ، أم شيوعية ، أم صـهيونية . وهذا العداء مردود إلى تعصبهم الدينى وليس منبثقا عن مشاعر وطنية أو أيديولوجيات تقدمية . وعلاوة علـى ذلك فإن هذه الجماعات دائما ما تعبر عن سخريتها من مفاهيم القومية المصرية والقومية العربية .

إن الدولة ، لدى الجماعات الإسلامية ، تقـوم علـى أساس المواطنة الإسلامية ، فالإسلام وطـن ، ولقـد عبـر الكثيرون من قادة الجماعات الإسلامية عن آمالهم فى تأسيس نظام مماثل لما هو قائم فـى المملكـة العربيـة السـعودية والباكستان . وكلا الدولتين تحظيان بتأييد كبيـر مـن قبـل الجماعات الإسلامية كنماذج يجب احتذائها لما يجب أن تكون

عليه الدولة الإسلامية [ذلك بغض النظر عن رجعيـة هـذه النظم وما تقترفه من مظالم] وترى الجماعات الإسـلامية أن مشروعهم يبدأ مع تأسيس الدولة الإسلامية فى مصر ، ومنها سينطلقون كطليعة وقوة رائدة للمجتمعات الأخرى من أجـل بناء الإمبراطورية الإسلامية الثانية . وتتسم عقلية الجماعات الإسلامية بأنها تقوم على القهر والاستيلاء وتمجيـد العنـف والنزعة القومية العدوانيـة المتطرفـة وبنـاء التشـكيلات العسكرية .

٣- على الصعيد الاقتصادى ، تدعو الجماعـات الإسـلامية إلى نظرية اقتصادية تجمع بـين العدالـة الاجتماعيـة والعداء للرأسمالية الكبيرة . ولكن ذلك يكون فى سـياق رأسمالى أساسا يقوم على الملكيـة الخاصـة الفرديـة لوسائل وأدوات الإنتاج . ومثل هذه الاتجاهـات تجـد تعبيرا عنها لدى أيديولوجى الليبرالية والفاشـية الـذين ينتمون إلى الطبقة الوسـطى . إن إعـلان الجماعـات الإسلامية عن عدائها للرأسمالية الكبيرة مـردود إلـى الدور الذى قام به رأس المال الكبيـر ، وعلـى وجـه

الخصوص رأس المال البنكى فى الإضـرار بمصـالح أولئك الأفراد الذين ينتمون إلى الشرائح التقليديـة مـن البرجوازية الصغيرة وبصفة خاصة فى مجال التجـارة الصغيرة والمحدودة . كذلك تعد قضية تحقيـق العدالـة الاجتماعية اعتمادا على استخدام سلطة الدولـة مطلبـا أساسيا ومهما للطبقة الوسطى . فوضـعها الاقتصـادى الضعيف ، وافتقارها لسلطة رأس المال الكبيـر ، ومـا يسيطر على أ؟؟؟؟ من فزع وخوف خشـية الانـدحار والسقوط الطبقى إلى جانب الجماعـات الفقيـرة فـى المجتمع ، وقد كان ذلك كله سـببا فـى دفـع الطبقـة الوسطى إلى التعويل على الدولة واستخدام سلطتها كأداة لإعادة توزيع الدخل ، ولحمايتها من خطـر الانسـحاق والإبادة الاقتصادية من قبل رأس المال الكبر ، وأيضـا استخدام سلطة الدولة لقمـع الفقـراء والحيلولـة دون وصولهم إلى السلطة . إن هذا التحليل يفسر لنا عـدائهم وكراهيتهم وخصومتهم لكل من الرأسمالية والاشتراكية . لقد وجدت شرائح معينة من الطبقة الوسطى المصرية

نفسها فى هذا التأويل للإسلام ، كحل نموذجى ومثالى ، لضمان مصالحهم واستمرار هذه المصـالح وتطورهـا وذلك عن طريق الاستيلاء على السـلطة السياسـية ، ويدعم هذا الرأى ذلك الاستعدادد القوى لديهم للاحتمـاء بسلطة الدولة واتجاههم لقبو الوضع الرهان .

٤ - على الصعيد الاجتماعى ، تؤمن الجماعـات الإسـلامية بحكم النخبة أو الصفوة Elitism ، وتسـيطر عليهـا نزعـات شـوفينة وعنصـرية وقوميـة متطرفـة Chauvinism ، وتغلب عليها الاتجاهـات والميـول القوية نحو التنظيمات الأكثر تماسكا . ويبدو هذا واضحا فى مواقف الجماعات من غير المسلمين فى المجتمـع ، وفى تصوراتهم بشأن النموذج المثالى للأسرة الإسلامية وتصوراتهم حول مكانة المرأة فى المجتمـع . وحتـى التعليم تنظر إليه الجماعات الإسلامية نظرة برجماتيـة بحسبانه أداة للحراك الاجتمـاعى الصـاعد ، ووسـيلة للتطبيع والتنشئة الاجتماعية .

إن جمع كل هذه الأفكار والتصورات الأيديولوجية مع بعضها البعض ، سوف ينتهى بنا إلى تكوين وبناء نمـوذج لأيديولوجية الجماعات الإسلامية وإلى تقريـر أنـا بصـدد أيديولوجية ذات هوية فاشية Fascism . ولقد قام "نيكوس بـولانتراس Nicos Poulantzas " فـى دراسـته ال؟؟؟؟ "الفاشية والديكتاتوريـة" ، بوصـف المكونـات الأساسـية للأيديولوجية الفاشية (أيديولوجية البرجوازية الصغيرة فـى سياق الأزمة) على النحو التالى :

١ـ التقديس الأعمى والمطلق للسلطة وللدولـة القويـة . Power Fetishism and The Strong State

٢ـ النزعة لقومية العدوانية الحادة والمتطرفة ، وغموض مفهوم الأمة والذى من خلالـه تنكـر البرجوازيـة الصغيرة الصراع الطبقى .

٣ـ النزعة العسكرية المواجهة للنزعة القومية المتطرفـة والمقترنة بنوع من الحكم الشمولى المطلق الفاشى ، وهرمية السلطة ، وعقيدة الزعيم الفـرد المطلـق ، ويقترن ذلك أيضا بعقيدة تمجد العنف .

٤- الإيمان بحكم الصفوة والتعصب القومى .

٥- تقوم الأسرة بدور بالغ الأهمية فى سياق هذه الأيديولوجية ، وهذا الدور مرتبط بتصورات وطموحات البرجوازية الصغيرة التى يغلب عليها الميل إلى العزلة وتنظيم الأسرة لحياتها الاقتصادية ، والبحث عن الوحدة والتماسك الاجتماعى كموانع تحول دون حدوث وتفاقم الصراع الطبقى .

٦- إعطاء دور بالغ الأهمية للتربية العسكرية ولتشكيلات الشباب العسكرية .

٧- التعمية أو الظلامية Obscurantism وهى نزعة معادية للعمل وضد الثورة العلمية ، وتعمل على إعاقة طور المعرفة الإنسانية وتقدمها ، وتقف موقف العداء والرفض للعقلانية Anti-Intellectualism .

٨- الميل إلى تكوين الاتحادات والروابط فى شكلها البرجوازى الصغير ، مثال ذلك مجالس واتحادات

الدولة التى تتم إدارتهـا مـن قبـل عناصـر مـن البرجوازية الصغيرة .

وتتجسد أيديولوجيا الجماعات الإسلامية ، التـى هـى إيديولوجية فاشية بالأساس ، فـى اتجاهاتهـا وممارسـاتها السياسية والتى نجد أفضل تعبير عنها فى العمليات الإرهابية ، والاعتداء على الطلاب المسـيحيين ، وتـدمير وإحـراق الكنائس ، وفى حادثة الهجوم على الكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤ ، وفى خطف واغتيال وزير الأوقاف فى عـام ١٩٧٧ ، وأخيرا اغتيال الرئيس أنور السـادات فـى عـام ١٩٨١ . إن الإرهـاب السياسـى Political Terror ، والاغتيـالات Assassinations ، وتكـوين المليشـيات العسكرية الخاصة ، كل ذلك يعد سمات ثابتة ومستقرة لـدى الجماعات الإسلامية سواء فى نموذجهـا التقليـدى وأعنـى جماعة الإخوان المسلمين ، أو فى التفريعات الجديـدة التـى أسميناها الجماعات الإسلامية الجديدة .

ثالثاً – الدور السياسى للكنيسة القبطية المصرية .

انتهينا فيما سبق إلـى تبيـان أن الحركـة السياسـية الإسلامية تعد فى جوهرها حركة رجعية تقف إلـى جانـب قوى الثورة المضادة فى مصر ، والآن نحن بحاجة أيضا إلى تبيان وتحديد هوية الحركة السياسية القبطية المصرية . كما ذكرت قبلا ، أنه قد سادت فى مصر وجهتى نظـر بشـأن الكنيسة القبطية ، الأولى نرى أنها تعبـر قـوى اجتماعيـة رجعية ، والثانية تـذهب إلـى أن ردود الأفعـال القبطيـة المصرية منذ مطلع السبعينيات كانت تتم بتحريض من الطبقة الوسطى القبطية التى سـيطرت عليهـا مشـاعر السـخط والاستياء الناجمة عن الإضرار بمصالحها المباشـرة بفعـل النتائج العكسية لسياسات الانفتاح الاقتصـادى ، وهـى ذات الأسباب التى أدت إلى صعود الحركة السياسية الإسلامية .

أولا ، وقبل أى شىء ، لا يمكننا أن نستخلص أن ثمة تماثلا بين الحركتين الإسلامية والقبطية . ففى الوقت الـذى ارتكزت فيه الجماعات الإسلامية فى مارساتها السياسية على تعبئة وحشد الجماهير وتأييدها ، فإن الأقباط لـم يتحركـوا

كجماعة سياسية . فضلا عن أن الكنيسة كانـت هـى الأداة الوحيدة على نحو متسق على الصعيد السياسى . الأمر الثانى ، أننا من خلال مراجعة أحداث النزاع الدينى فى مصر فـى السبعينيات ، يمكن أن نميز بوضوح بين نوعيـة تحركـات الكنيسة وردود أفعالها تجاه الممارسات الرسمية، وبغض عما إذا كان هذا الإدراك صحيحا أم خاطئا ، علـى أنهـا تمثـل تهديدا لاستقلال الكنيسة ، أو النيل مـن الحقـوق المدنيـة لأعضائها إن غالبية التظاهرات التى قادتها الكنيسة القبطية ، أو تلك التى تمت بتشجيع ودعم منها ، قد وقعت بعد عمليات إرهابية تمثلت فى الهجوم على الملكيات الخاصة بالكنيسـة كحادث الخانكة . وجاءت ردود أفعال الكنيـة فـى شـكل خطوات محددة ومرتبة من قبيل إعلان صوم خاص ، وإلغاء الصلوات فى عيد الفصح . وكانت كل هذه الممارسات لأجل وقف وإلغاء تشريعات يترتب عليهـا الإضـرار بـالحقوق المدنية للمواطنين الأقباط . إن وضع هذه الأحداث بجانـب بعضها البعض وفى سياق يجمع أيضا ردود أفعال الكنيسة ،

سيكون من الصعوبة بمكان أن نطلق عليها تعبير حركـة Movement.

والقضية الثانية والبالغة الأهمية ، هى تصوير الكنيسة القبطية ووصفها بحسبانها قوة رجعية ، أو قوة تقدمية تعبـر على المستوى السياسى عن سخط واستياء الطبقة الوسـطى القبطية بالإطلاق والشرائح الوسطى والدنيا منها على وجـه الخصوص . إن وجهة النظر الأولى تفتـرض أن الكنيسـة القبطية فى مصر قد هيمنت عليها الصفوة القبطية الرجعية ، بينما الثانية تشير وتؤكد على أن الكنيسة تتحرك للدفاع عـن مصالح الطبقة الوسطى القبطية فى مصر . وكلا الافتراضين ينطلقان من مسلمة خاطئـة تتصـور أن الكنيسـة القبطيـة وجماهير الأقباط المصريين يشكلون جميعـا كتلـة واحـدة ومتجانسة لا يوجد داخلها أى تمايز أو تباين على الإطلاق ، وأن هذه الكتلة تتحرك أولا وقبل أى شئ كجماعة أثنيـة أو طائفية وبدافع من هويتها وانتمائها الدينى .

وتتسم وجهات النظر السابقة تلـك بالسـذاجة وربمـا تؤدى استخلاصات ونتائج بعيدة المـدى وتكـون محفوفـة

بالمخاطر . إن مراجعة وبحـث موقـف الكنيسـة القبطيـة ودورها فى أحداث السبعينات فى مصر يشير إلـى أن ثمـة انشقاقات وانقسامات عميقة داخل القيـادة الكنيسـة ، وتلـك الانشقاقات والانقسامات تتطابق وتتماثل بدرجة أو بـأخرى مع الانقسامات الحادة الأخرى داخل المجتمع القبطى بصورة عامة .

تنقسم القيادة الكنيسة القبطية إلى جماعتين منخـرطتين فى صرع حول السلطة من أجل السيطرة علـى الكنيسـة . وهذا الصراع حول السلطة له جذور تاريخيـة بعيـدة لـن نعرض لها هنا لأنها لن تساعدنا كثيرا فى توضيح الصـراع الحالى . ويفى بالغرض هنا القول بأنه خـلال الخمسـينيات والستينات من القرن الحالى نشأ صراع داخل الكنيسة القبطية بين التقليدين والمحدثين ، والجماعة الثانية أعنى المحـدثين من رجال الدين الأقباط كانت تتمثل فى الأقباط الذين حصلوا على درجات تعليمية جامعية ثم انخرطوا فى الخدمة الكنيسة وكانوا سببا مهما فى منح بناء الكنيسة زخما وقـوة دافعـة جديدة بعد أن كان هذا البناء قد اعتراه التفسخ والانحـلال .

وبعد صراع ونضال طويل ، استطاع المحدثون فـى عـام ١٩٧١ تحقيق نصر لصالحهم مثل فى انتخاب الباب شـنوده كبطريرك للكنيسة القبطية . ولقد سعى الباب الجديد بشـكل عملى وفعال لإحداث تغييرات جذرية فـى بنيـة المؤسسـة الدينية القبطية وفى نوعية العناصر المكونـة لهـا . وعبـر تحركات واعية ومتتابعة ، نجح شنوده فـى تفكيـك سـلطة التقليديين داخل الكنيسة وذلك من خـلال تعيـين وتوظيـف رجال الدين اشبان المتعلمين وتصعيدهم إلى قمـة المراكـز الكهنوتية ، كما زاد من عدد الأساقفة بتقسيم المراكز الأقاليم إلى قطاعات صغيرة . وكانت الشئون المالية لكنيسـة يـتم فحصها ومراجعتها بعناية بالغة ، وتلقى رجال الدين أوامـر صارمة تحظر عليهم وتمنعهم من قبول أى مساهمات ماليـة شخصية فى التدابير المالية للكنيسـة . ولقـد بلغـت هـذه التحولات حدا يمكن وصفه بأنه انقلاب داخل الكنيسة .

وقد أزعجت هذه التحولات رجال الدين التقليديين وزاد من قلقهم محاولات إبعادهم عن مسرح الأحـداث ، ولـذلك قاموا بمحاولات ومناورات لأجل إحداث انقسام وانشـقاقات

داخل جماعة المحدثين عن طريق جذب العناصر المسـتاءة وغير الراضية منهم إلى صفوفهم . وكان الراهـب الشـهير الأب "متى المسكين" هو المشرح البارز لقيادة التيار التقليدى ، وكان هذا الراهب واحدا من العناصر المؤسسين لحركـة المحدثين داخل الكنيسة ثم أبعده البابا شنوه بعد ذلـك عـن مسرح الأحداث . إلا أن متى المسكين قد آثـر بعـد ذلـك الانحياز والوقوف إلى جانب التقليديين .

وثمة معركة أخرى نشبت بين البابا الجديد وعناصـر من الصفوة القبطية التقليدية ، وهذه العناصر تمثلت فى أفراد علمانيين كانوا يحتلون مراكز مهمة فى أجهزة الدولة ومـن المقربين للنظام السياسى الحاكم . وهؤلاء كانوا فيما مضـى يقومون ، وبشكل غير رسمى ، بدور الوساطة بين الكنيسـة القبطية والدولة ، وقد حققت هذه العناصر لنفسها ثقلا ووزنا سياسيا له أهميته بحسبانهم وسطاء سياسيين بـين الكنيسـة والدولة منذ عام ١٩٥٢ ، ثم تقليص مشاركة الأقبـاط فـى الحياة السياسية بشكل حاد . وأصبحت الكنيسـة هـى الأداة الرسمية الوحيدة التى تتعمل مباشرة مع الدولة فى القضـايا

التى يعتقد أنها ذات أهمية خاصة بالنسبة للأقبـاط . وفـى سياقق هذه التحولات تمكنت الصفوة القبطية التقليديـة مـن تعزيز ودعم سلطتها ونفوذها كمتحدث معتمد باسم الأقبـاط المصريين ، كما سعت اعتمادا على أساليب غير قويمة ومن خلال المناورات إلى التأثير فى الكنيسة وفـرض هيمنتهـا عليها .

ومنذ صعوده إلى قمة السلطة الدينية فى الكنيسة كتعبير عن إرادة رجال الدين المسيحيين المتعلمين الجدد ، عمل الباب شنوده على تقليص نفوذ وسلطة الصفوة القبطية وعلـى وجـه الخصوص أولئك القائمين كوسطاء بين الكنيسة والدولة . لقـد فرض المحدثين الجدد القادمين مع شنوده أنفسهم باعتبارهم هم المتحدثون الرسميين باسم الأقباط علـى المسـتويين الـدينى والسياسى . وترتب على ذلك تجديد أطراف الصراع وتبلورت بشكل نهائى التحالفات داخل الكنيسة القبطية المصـرية علـى النحو التالى : أغلبية المحدثين بقيادة الباش شنوده فى جانـب ، وبقية من المحدثين بقيادة الأب متى المسكين فى تحـالف مـع

رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية التقليدية فى الجانب الأخر.

ولقد تزامنت هذه التحولات الحادثة فى البنية الداخلية للكنيسة وفى علاقاتها بالصفوة القبطية ، تزامنت مع عمليات إعادة بناء علاقات السيطرة السياسية فى المجتمع المصرى فى ظل نظام الرئيس السادات . كانت التعبئة الأيديولوجية والسياسية للصفوات الجديدة التى جاءت مع نظام السادات تتم باسم الدين ، وإن شئنا الدقة باسم الإسلام أساسا . وقد أدى استخدام النظام الحاكم للدين فى المناورة السياسية إلى ظهور وتشكل تحالف سياسى بين نظام الحكم والجماعات الإسلامية وبصفة خاصة الإخوان المسلمين . كما سعى النظام الحاكم أيضا إلى جذب الكنيسة للدخول فى تحالف ثلاثى يجمع نظام الحكم والجماعات الإسلامية ، والكنيسة القبطية . وفى الوقت الذى ارتأت فيه الكنيسة أنها يمكن تحقق مكتسبات سياسية وعملية وتبدد وتقضى على شكوك نظام الحكم حول الكنيسة وتسعى إلى إرضائه ، كانت خشيتها وخوفها من تصاعد الروح القتالية للجماعات الإسلامية آخذة فى التصاعد أيضا

لقد كان الأسلوب المفضل فى العمل لدى كل مـن الأخـوان المسلمين والجماعات الإسلامية الجديدة هو إثـارة مخـاوف المسلمين المصريين من امتلاك غير المسـلمين السـلطة ، وذلك فى محاولة منهم لجذب المسلمين المصريين لتنظيماتهم وكان الأقباط هدفا مناسبا تماما لمثل هذه الأساليب .

ومع تزايد عدد أحداث العنف الموجهة ضـد الأقبـاط وكنائسهم ، جاءت ردود أفعال القيادة الجديدة للكنيسة جديـدة وغريبة فى الوقت نفسه . فيما مضى كانت القيادة التقليديـة القديمة للكنيسة ومعها الصـفوة القبطيـة التقليديـة تنـتهج استراتيجية البقاء خلف الباب عند وقوع مثل هذه الأحـداث، وكانت تتعامل مباشرة وبحكمة وحذر مـع أجهـزة الدولـة الرسمية . أما القيادة الجديدة ، التى يقف شنوده فى مقدمتها ، فقد انتهجت استراتيجية جديدة ومغايرة تمامـا تقـوم علـى التحدث والمواجهة العامة . ولم يكن نظام الحكم فى مصـر مستعدا لقبول مثل هذه الأساليب من جانب الكنيسة ومن ثـم لجأ إلى ممارسة ضغوطه على القيادة الكنيسة لإجبارها على

العودة إلى الأنماط القديمة فى ردود الأفعال والتـى كانـت تستخدمها التيارات التقليدية والصفوة القبطية .

لقد استطاعت الصفوة القبطيـة أن تحقـق مكاسـب اقتصادية كبيرة فى ظل السياسات الاقتصادية لنظام السادات ، وعلى الرغم من القلق والخوف الذى انتابها وسيطر عليها بسبب تساعد الأعمال العسكرية للجماعات الإسـلامية ، إلا أنها عمدت إلى تأييد نظام الحكم بكل قـوة وإخـلاص فـى الوقت الذى عملت فيه أيضا على عزل الأقباط من الاتصال المباشر بالرئيس السادات نفسه . وهذا الموقف قدم الفرصـة الذهبية لتحالف رجال الدين التقليـديين والصـفوة القبطيـة لاسترداد نفوذهم واسترجاع هيمنتهم على الكنيسـة اعتمـادا على ربط تحالفهم بنظام الحكم والدولة . وهذا الموقف بدوره فرض على المحدثين ضرورة العمل علـى جـذب المزيـد والمزيد من العناصر القبطية التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى والفقراء من المصريين لكسب تأييدهم ، كمـا عمـدت إلـى اللجوء إلى أقباط المهجر لمقاومة الهجوم الذى شنه التحـالف الثلاثى الذى يجمع كل من رجال الدين التقليديين والصـفوة

القبطية ونظام الحكم . وقد تمكن تحالف الأقباط التقليديين من أن يحقق نصره الأخير عندما استخدم الرئيس السادات سلطة الدولة فى خلع وعزل البـاب شـنوده كبطريـرك للكنيسـة المصرية فى الخامس من سبتمبر عام ١٩٨١ . كان تحـالف رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية يتملق نظـام الحكـم ويقدم له فروض الولاء الكلامى الكاذب والمخادع إلى حد أنه طرح قضية إعادة تنصيب البابا الذى كان يحظـى بـاحترام الأغلبية من الجماهير القبطية . وكان هـذا التحـالف فـى الحقيقة يبذل كل جهوده ومساعيه لكى يبقى البابا شنوده منفيا ومبعدا فى أحد أديرة الصحراء الغربية بمصر

وبناء على ذلك ، أثمر الصراع الداخلى على السـلطة فى الكنيسة والذى كان متمفصلا ومتشابكا فى الوقت نفسـه مع الأزمة العامة للتحول فى المجتمع المصرى منذ مطلـع السبعينيات ، أثمر ، ولكن إلى حين ، عن هزيمة للمحـدثين داخل الكنيسة . لقد اعتبر عزل البابا شنوده بمثابـة إهانـة شخصية من النظام للأغلبية من الجماهير القبطية كمـا أدى هذا الحادث إلى تفاقم إحساسـهم بـالاغتراب عـن النظـام

السياسى وتوجهاته . لقد استخدمت الدولة الصفوة القبطية فى المناورة السياسية وللقضاء على نفوذ البابا شـنوده ، ولكـن الصفوة القبطيـة بـدورها وبطريقتهـا الخاصـة اسـتغلت واستخدمت الدولة ونظام الحكم لتحقيق مصـالحها الماديـة وإعادة فرض سيطرتها وسيادتها على الكنيسة القبطية .

والسؤال المطروح الآن هو ، كيف يمكننا أن نوصًف تأثير الكنيسة القبطية على السياسات القومية فى المجتمـع المصرى؟

ثمة جماعتان مختلفتان يمكن تبينهما بوضـوح داخـل بناء الكنيسة القبطية المصرية ، وهما القيادة المحدثة الجديدة التى كانت تواجه باستمرار مقاومة ورفضا عنيفا وقويا مـن قبل الجماعة الأخرى الثانية الأكثر تقليدية من رجال الـدين المسيحى . وفى إدارة هذا الصراع الداخلى لجأت كـل مـن الجماعتين إلى استخدام كل الأساليب والممارسات المتاحـة والممكنة . ويعد تقييم هذه الأساليب والممارسات ، وبصـفة خاصة فى مجال العلاقات المتبادلة بـين الكنيسـة والدولـة والمجتمع ن يعد أمرا بالغ الأهمية فى تحديد الهوية السياسية

للجماعتين المتصارعتين المحدثة والتقليدية . وننظر فى هذه الأساليب والممارسات ، فإذا ما كانت ستؤدى إلـى ترسـيخ ودعم الطابع العلمانى والديمقراطى للدولة ، وبصرف النظر عن دوافع وبواعث هذه الأسـاليب والممارسـات ، عندئـذ سنعتبرها تقدمية الطابع . أما إذا كانت قد استخدمت كحلـول وسطى أو فرض تسويات بعينها أو لإضعاف نماذج العلمنـة والديمقراطية ، فعندئذ تعد هذه الأساليب والممارسات حتـى ولو كانت تصدر عن بواعث ودوافع طيبـة للحفـاظ علـى الوحدة الوطنية ، فإنها ستكون فى جوهرها الأساسـى غيـر ديمقراطية وتنتهى بالمجتمع إلى التفسخ والانحلال والتشرذم إلى جماعات متباينة على أسس دينية .

لقد تبنى المحدثون من رجال الدين المسـيحى داخـل الكنيسة القبطية منطق وسياسية تحدى ومجابهة النظام الحاكم فى مصر دفاعا عن الطابع العلمانى للدولة وللحفاظ على هذا الطابع . وحتى لو جاء هذا التحدى وتلك المجابهة من منطلق الدفاع عن المصالح المباشرة للأقباط المصريين كأقلية دينية ، فإن هذه السياسية كانت تعد إنجازا حقيقيا وخطوة للأمام ،

ليس فقط فى الدفاع عن مصالح الأقباط ولكـن أيضـا فـى الدفاع عن مصالح كل المصريين . مسلمين وأقباط ، وعلـى قدم المساواة لأنها تدافع من أجل ترسـيخ مبـادئ العلمنـة والمساواة والعدالة الاجتماعية . أما تحـالف رجـال الـدين التقليديين والصفوة القبطية ، والذى كانـت تسـطير عليـه مشاعر الخوف والذعر والرعب من الجماعـات الإسـلامية المسلمة ، فقد لجأ إلى سياسة عدم المجابهة أو تحدى النظـام الحاكم . وعمد هذا التحالف دفاعا عـن مصـالحه الضـيقة والمحددة وحفاظا على هذه المصالح ، إلى محاولـة فـرض سيطرته على الكنيسة ، ودعم النظام الحـاكم فـى مصـدر والمحافظة عليه دون أدنى تغير وذلك بالنظر إلى ما حققـه هذا التحالف من مكاسب اقتصادية من وراء سياسـات هـذا النظام . ولذلك قبل هذا التحالف فكرة الدولة الدينية وشـارك النظام الحاكم فى مناوراته لعزل الأقباط وتهمـيش دورهـم السياسى والاجتماعى من خلال أسـلحة النسـق التشـريعى والقانونى المصرى . والواقع أن من شأن هذه التسوية التـى توصل إليها تحالف رجال الدين التقليديين والصفوة القبطيـة

مع النظام الحاكم فى مصر ، من شـأنها أن تخلـق نسـقين قانونيين : الأول للمصـريين المسـلمين ، والآخـر لغيـر المسلمين من المصريين ومن بينهم الأقباط . وفى هذا السياق بعث النظام الملى العثمانى من قبره مرة أخرى .

كان تحرك رجال الدين المحدثين ، فى الحقيقة ، مـن أجل الأمة المصرية بأسرها وذلك بتأكيدها ودعمهم لمطلـب الدولة العلمانية حفاظا على الوحدة الوطنية للوطن المصرى ودفاعا عنها . بينما تحرك تحالف رجال الـدين التقليـديين والصفوة القبطية كجماعة أثنية ، قبل فكرة ومشروع الدولـة الإسلامية ولكنها تحـاول تحجـيم مضـمون هـذه الدولـة والوصول به إلى حدوده الدنيا فيما يتعلـق بـالموقف مـن الأقباط داخل الدولة الإسلامية ، وذلك بغـض النظـر عـن قضية الوحدة الوطنية ، وهو موقف مـن شـأنه أن يخلـق حواجز فعلية تفرق بين المصريين أبناء الوطن الواحد بالنظر إلى هويتهم الدينية .

وعلى الرغم من المواقف السابقة للمحدثين من رجـال الدين داخل الكنيسة القبطية ، إلا ن تطور الأحداث يكشف لنا

عن انحرافهم عن مسار العلمنة والتأكيد على مبدأ المسـاواة والعدالة . وهذا الانحراف مردود إلى هويتهم الدينية والتـى كانوا يتحركون على أساسها الأمر الذى أوقعهم فى العديد من التناقضات . ففى الوقت الذى كانوا يطـالبون فيـه بحريـة الاعتقاد والمساواة والعدالة الاجتماعية لجميع المصـريين ، مسلمين وأقباط ، على كل الأصعدة السياسـية والاقتصـادية والاجتماعية ، نجد أنهم كانوا يطالبون الحكومة فى الوقـت نفسه ، بتقييد حرية التعبير لمن أسماهم المحدثون بالملاحـدة كالشيوعيين وغيرهم . أيضا بالنسبة للتمثيل السياسى للأقباط ، فعلى الرغم من تصاعد المطالبة بإتاحة ودعـم الحريـات الديمقراطية التى سوف تتيح لكـل المصـريين ، مسـلمين وأقباطا ، حرية تشكيل الأحزاب والمنابر السياسية والعمـل السياسى الحر ، فإن المحدثين طالبوا فى الأساسى بصـبغة أثنية للعمل والتمثيل السياسى ومثال ذلـك مطلـبهم بتحديـد حصة أو عدد من المقاعـد والمراكـز السياسـية للأقبـاط المصريين تتحدد وفق لنسبتهم المئوية فى المجمـوع الكلـى للسكان فى مصر . وثالث هذه التناقضات التى وقـع فيهـا

المحدثون هى أنهم وعلى الرغم مـن مطـالبتهم بضـرورة صدور قانون علمانى للأحوال الشخصية ، إلا نهـم كـانوا يلحون ويضغطون من أجل صـدور قـانون دينـى يحكـم العلاقات الأسرية المسيحية .

وتعد هذه التناقضات الثلاثة التى ذكرناها تعـد نتاجـا للهوية الدينية للجماعة المحدثة والتى كانت تتحرك بمقتضاها ، إلا أنها فى الوقت نفسه كانت ترسخ الدور السياسى للكنيسة القبطية كممثل وحيد للأقباط المصريين ، بل وتكـرس هـذا الدور . وكان من شأن هذه التناقضات التى تؤكد على الهوية الدينية للأقباط والنظر إليهم كجماعة أثنية ، إضعاف جبهـة المحدثين والحيلولة بينهم وبين تأسيس تحـالف واسـع مـع الجماعات السياسية التقدمية داخل المجتمع المصرى . ولذلك ترك المحدثين وحدهم يقاتلون التحالف الثلاثى الذى يجمـع رجال الدين المسيحى التقليديين والصـفوة القبطيـة ونظـام الرئيس السادات الحاكم . ومن ثم ، اتجه المحدثون صـوب أقباط المهجر فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا لتشكيل تحالف مضاد لها التحالف الثلاثى . إلا أنهم بتويههم

هذا كانوا قد أخطأوا خطأ بالغا فى حساباتهم وعلى نحو بالغ السوء . ذلك أن الوزن السياسى والقوة السياسـية للأقبـاط المهاجرين داخل حكومات مجتمعات الهجرة لا تساوى شـيئا وليس لهم أى وزن سياسى يذكر تقريبا . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن كلا من نظام الحكم وتحالف رجـال الـدين الأقبـاط التقليديين والصفوة القبطية ، وأيضا الجماعات الإسـلامية ، جميعهم استغل الدعوة إلى تدخل أقباط المهجر فى الشـئون الداخلية شاهدا على عدم وطنية المحدثين من رجـال الـدين الأقباط ، بل وصل المر إلى حد اعتباره سلوكا ينطوى على الخيانة الوطنية .

ويبقى فى النهاية ، أن لكى يعيد المحدثون من رجـال الدين الأقباط تأسيس روابطهم مـن جديـد مـع المجتمـع المصرى الكبير ، فإنه يصبح لزاما عليهم تجـاوز قيـودهم الدينية التى تضيق من آفاق حركتهم ، وبالتالى يمكن أن يتجه تأثيرها خارج الأطر الدينية المحدودة للوقوف إلى جانب كل المصريين فى نضالهم من أجـل التحـرر والديمقراطيـة ، ويبغى أن تدرك هذه الجماعة المحدثة أن ما تطلبه من دعـم

وتأييد يكمن فى الواقع داخل الوطن المصرى وليس خارجه على الإطلاق ، وسيكون من قبل كل المصريين المسلمين والأقباط وعلى قدم المساواة ما دامت الكنيسة تناضل من أهداف تخص كل المصريين ، من أجل الاستقلال الوطنى والعدالة الاجتماعية والمساواة والحرية لكل المصريين .